أبطال بلا تاريخ

(الميثولوجيا الإغريقية والأساطير العربية)

فاضل الربيعي

المحتوى

مدخل

مساهمة في نقد مصادر روايات الطبري وابن هشام والمسعودي عن الشخصيات التاريخية العربية

كيف يكون البطلُ بلا تاريخ ؟ ، وهل ثمة – حقاً – أبطالٌ بلا تاريخ ، ومع هذا فنحن نصدِّقُ ما يُروى عنهم ؟ ، هل بوسعنا أنْ نميّز داخل المرويات الإخبارية العربية القديمة كما عرضها علينا الطبريّ في "الملوك والرُسل" والمسعودي في "مروج الذهب" وابن الأثير في "الكامل" والأزرقي في "أخبار مكة" والفاكهي في "أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه" ما هو خيرٌ تاريخي خالص ؛ من الأسطورة الخالصة ؟ .

ليس التاريخ مليئاً بالأساطير ، كما تقول الكتابات التقليدية في حقل التاريخ العربي القديم ، بل إنّ الأساطير مليئةٌ بالتاريخ .

انطلاقاً من استنتاجي هذا ، الذي سبق لي أنْ سجّلته في أكثر من مساهمة مثلاً : "إرم ذات العماد . رياض الرّيس للنشر ، بيروت ، 2000 م" سأقوم في هذه المناسبة الجديدة بالبحث عن الأثر المحتمل لرواية رواةٍ عرب ومسلمين أساطير حروب طروادة اليونانية ، وخلال حقب وعهود وفترات مختلفة ، في حدوث خلط أو دمج في الصور والوقائع لعدد لا يحصى من الأخبار التاريخية حيث بدت كما لو كانت أساطير وخرافات لا أكثر ، بينما بدت الأساطير كما لو أنها أخبار تاريخية صحيحة دوّنها رجال موثوق بهم ، إنّ الكشف عن الصلة بين حروب طروادة الأسطورية وأساطير عربية قديمة متداولة كتاريخ ، من شأنه أنْ يساهم في فحص المواد التاريخية وإعادة تعريفها داخل الخطاب الأسطوري للطبريّ وابن هشام

والمسعودي وسواهم من الإخباريين العرب والمسلمين ، بوصفها مواد نموذجية للدمج بين عنصرين : الخبر التاريخيّ والأسطورة .

والآن : إذا كانت (الانثروبولوجيا) ، حسب كلود ليفي ستراوس ، قد اهتمّت بدراسة المجتمعات التي لا تملك تاريخاً ، ولكنها في المقابل تمتلك سجلاتٍ أسطورية ثمينة ، فإن على علمي الأساطير والخرافات (الميثولوجيا) ، وهما علمان حديثان تقريباً في العالم العربي ، أنْ يهتمّا ويدرسا بعمق ، كل ما يتصل بالأبطال غير التاريخيين ؛ وهذه هي فكرة الكتاب :

إن التاريخ العربي القديم يعجُّ بشخصيَّات لا تاريخية ، ومع هذا لا يعدم المرء رؤية المعاصرين من الكتَّاب العرب وهم يعيدون إنتاج الصور غير التاريخية لهذه الشخصيات وتقديمها للجمهور كما لو أنها – فعلاً – هي الجزء البطولي من التاريخ المُتحقَّق . إننا نتساءل ، مثلاً : مَن امرؤ القيس ؟ وما حقيقة كونه ابناً لملك خُلع عن عرشه ؟ ، ما صلته بامرئ القيس بن حجر ، المدّعى أنه الملك الضليل ؟ . ومن السموأل – الشاعر اليهودي – الذي احتفظ بدروع امرئ القيس ثم دفع حياة ابنه البكر ثمناً لرفضه الإذعان لابتزاز ملك الحيرة ؛ الذي أمره بتسليم الأمانة بعد مصرع امرئ القيس ؟ . ومَن سنّمار الذي بنى (الخورنق) القصر الأسطوري عند العرب ؟ ، ثم قام النعمان بعد فراغ المعماري الروميّ سنّمار من البناء برميه من أعلى القصر ؟ . ولماذا تحدّث المعماريّ عن السرّ الذي يعرفه وحده : سرّ الحجر الذي إذا ما حرّكه المرء عن موضعه قليلاً ، فإن القصر كله سوف يتداعى وينهار ؟ . ومَن جذيمة الأبرش الذي زعم الطبريّ أنه مات مقتولاً على يد الزّباء ملكة تدمر ؟ . وهل ، زنوبيا ملكة تدمر حقاً هي نفسها الزبّاء ؟ . ومَن زرقاء اليمامة التي أدّعى الرواة المسلمون أن الملك اليمني حسان ، ملك نجران ، قتلها بعد أنْ نزع من عينيها عرقاً أسود هو سرّ بصرها الحادّ ؟ . ومن المنذر بن ماء السماء ؟ .

يتعيّن علينا قبل الخوض في الحقل الشائك للأسئلة التي لشدّ ما تبدو وكأن لا نهاية لها ، عن حقيقة وتاريخية كثرة من الأبطال والشخصيات أنْ نقوم بإزالة عقبة مفهومية طالما صادفها الباحث حتى في أكثر المعالجات حصافة . نعني : أنْ يتم التمييز – عن غير وجه حق – بين التاريخي والأسطوري ، استطراداً للتمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف ، بحيث يمكن وضع التاريخي ، أيّاً كان مصدره وراويه ، في خانة الحقيقي ، بينما يمكن بسهولة وضع الأسطوري في خانة الزائف ، إن هذا تصنيف خاطئ ولا أساس له ، ولكنه مع ذلك شائع ودارج . فالأسطوري يعني في كتابات بعض الكتّاب المعاصرين ، شيئاً زائفاً ، لا حقيقياً ، بينما يعني التاريخ : شيئاً مقدساً وموثوقاً به ، ولسوف يكون ممكناً البرهنة على عكس ذلك تماماً ، ففي هذا الجزء الزائف المزعوم ، من التاريخ ، يكمن تاريخ حقيقي مكتوب بلغةٍ منسيّة ، ومنذ وقت غير بعيد فقط وجه شتراوس نقداً لاذعاً لتصورات الكتّاب في أوروبا عن المجتمعات التي لا تملك تاريخاً والذين رأوا الأسطورة وعياً متدنياً في هذه المجتمعات ؛ ولاحظ أن هذا التصنيف مدمّر للحقيقة ، ولأن الأسطورة تتضمن التاريخ ، ولكن لا تقوله إلاّ بلغةٍ متلعثمة وبأبجديةٍ منسيّة ، يصعب اليوم تعلّمها ، فإن التفتيش عن تاريخ حقيقي للأبطال سيكون ممكناً فقط داخل الخطاب الأسطوري وفي فضائه . . علينا أنْ نثق بأن الأسطورة تنشئ للبطل تاريخاً خاصاً به وحده ، ويكاد لا يمكن إشراك المجتمع فيه ، ولكنها تقوم ، على غير توقّع منا ، بربط هذا التاريخ الشخصيّ والخاص بواحد أعمّ ، للمجتمع الافتراضي الذي تخيّل سارد النص ، أنه هو المجتمع الذي دارت فيه الأحداث البطولية حيث صنع ، هناك ، البطل ، من لهيبها ومن ألم وصرخات ضحاياها .

لذلك فإن جميع الرواة والإخباريين والفقهاء المسلمين الذين نقلوا هذا التاريخ إنما فعلوا ذلك في سياق عملية تخيّل وتقبُّل مطَّردة أفضت في نهاية المطاف إلى فهم المرويات الإخبارية للطبري والمسعودي وابن الاثير وابن هشام والأزرقي على أنها هي التاريخ القديم برمته ، وبذلك تراجع تفهّم محتمل آخر كان يمكن أنْ يضع

حدوداً فاصلة بين الأخبار التاريخية والقصص الديني . ولئن كنا نميل إلى الاعتقاد بأن أساليب السرد العربي القديم ، بتقاليدها الصارمة والمتوارثة ، هي التي تضغط ، في الأصل ، لمصلحة هذا الدمج بين ما هو تاريخي وما هو أسطوري ، فمن المرجح رؤية إخباريين عرب ومسلمين وهم يبدون استعداداً قوياً لنقد الروايات التي ينقلونها ؛ وهذا ما يفسر أسلوب الطبري المحافظ والحذر ، وتلميذه ابن الأثير ، الشكّاك والنقّاد ، الذي سار على خُطاه ، والذي لا يتردّد في نقد حتى أكثر رواياته إثارةً .

ليس ثمة تاريخ بلا أبطال ؛ ولكن هناك ، بكل تأكيد ، أبطال بلا تاريخ ، وهؤلاء غالباً ما تتشكّل صورهم المؤثرة ؛ بطولاتهم التراجيدية وأخلاقياتهم السامية ومناقبهم الرفيعة ، داخل الخطاب الأسطوري ، أي عملياً خارج التاريخ ، مع ذلك فإن هؤلاء وبخلاف كل تصوّر ، غالباً ما يحصلون على تعاطف وإعجاب الناس ويعيشون في مكانةٍ متميزة في الذاكرات الشعبية والروايات الشفهية ، وفي الإخباريات المتواترة . وكما قلنا – آنفاً – فإننا لا نكاد نعرف الشيء الكثير – مثلاً – عن بطل تاريخي اسمه السموأل ، عاش في حصن الأبلق بتيماء في الجزيرة العربية ، بوصفه شاعراً يهودياً جاهلياً ، وبطبيعة الحال ، لا يملك أي مؤرخ حصيف أو مشتغلٍ في حقل المعالجات التراثية والأدبية القديمة إمكانيات العملية الحقيقية والقدرة ، على الاستنتاج بأن السموأل بن عادياء كان ، فعلاً ، شخصية تاريخية . حتى طه حسين في "الشعر الجاهلي" واستناداً إلى نظرية مرغليوث ، لم يعرض علينا سوى إمكانية وحيدة للتحقّق من وجود السموأل : نكران هذا الوجود من دون تقديم أي دليل ؛ والحال ذاته مع امرئ القيس لكننا بخلاف هذه الطريقة سنلجأ إلى تفكيك الإخباريات القديمة والأساطير لأجل فهم أعمل للمسألة المُثارة ، وصولاً إلى نتائج حاسمة .

إذا كان هذا الأمر يطاول حقل الأدب العربي القديم بأبطاله المشهورين ، فإنه يطاول – لا شك – التاريخ السياسي للعرب أيضاً ، ففي اليمن هناك ملوك لا عدّ

لهم ، صارت لهم قوائم أنساب وفترات حكم ، بينما هم شخصيات من اختلاق الرواة . وسوف نبرهن ، في هذا الكتاب على أنّ عدداً كبيراً منهم ، إنما كان من اختراع الرواة المتأخرين ، في عصري الدولة الأموية والعباسية ، وأن إقريقيس ، وذا القرنين ، والرائش ، الذين تحدّث عنهم وهب بن منبه "التيجان في ملوك حمير : صنعاء" وعُبيد بن شُرْبة الجُرهمي "أخبار اليمن : ذيل كتاب التيجان ، حيدر آباد" لم يكونوا ملوكاً في اليمن ، بل لم يكونوا من الشخصيات التاريخية ؛ وإنما أبطال مرويات شعبية يمنية وعربية ، تجرّأ المتأخرون من النسّابة فوضعوا لهم شجرات نسب مقدّسة تخيّلوها . . وبمرور الوقت صار الناس يتداولون أخبارهم بوصفهم أبطالاً يمنيين .

إنّ نزع القشرة الصُّلبة عن سطح الأسطورة يمكِّن ، وعبر معالجةٍ حذرة ومحترسة كفاية ، أنْ يقدم أدوات لا حدود لها للنفاذ بعمق إلى القاع المجهول حيث تقبع الملفّات الضائعة للتاريخ العربي القديم ، فالأسطورة تنطوي على رسالة ذات رموز عن تاريخ ضائع ، منسيّ أو مندثر ، تركها لنا الأسلاف في كل المرويات الإخبارية ، بدءاً من الطبري والفاكهي والأزرقي وعُبيد ووهب ، وصولاً إلى ابن الأثير الذي امتدحه نُلْدِكِة كثيراً ورأى فيه مؤرخاً صادقاً وناقداً جريئاً للروايات التاريخية "أمراء غسان" نُلْدِكِة : 38 وما بعدها " ، وذلك بخلاف جواد علي "المُفَصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام" الذي رأى فيه كاتباً مُتَعيّشاً على الطبري . مردُّ هذا الانطباع ، بكل تأكيد ، تعجّل المؤرخين العرب في إصدار أحكامهم على المرويات الأسطورية ، التي لم يطوروا تجاهها أي تبصُّرات جديدة ، كاشفة ونقدية . هذه الرسالة ، ذات الرموز (أيّ : الأسطورة) تركها لنا جانب الأسلاف ، من دون تعديل تقريباً ، ولذا يتعين علينا – حسب أريك فروم (اللغة المنسية " ط بيروت" – أنْ نتعلم أبجدية الأسطورة لكي يتسنى لنا فهم مضمون الرسالة ما قد يتطلب نزعاً رقيقاً وسلساً للقشرة السميكة ، ثم فَضَّ مُغلَّف الرسالة وتفكيك رموزها السرِّية ،

ولأن الأسطورة تنطوي على هذه الرسالة الهامة ، المُرسلة إلينا ، والتي لا تكاد تعرف عن مضمونها الشيء الكثير ، وبصعوبة نعلم مَن مرسلها الحقيقي ، الذي قد يكون فرداً أو جماعة بشرية بدئية ، فإنه لأمر هام للغاية أنْ نساعد – نحن المعاصرين – في إعادة توصيلها ، مراتٍ ومرات للأجيال المتعاقبة ، حيث يمكن – وباللدهشة – لكل جيل أنْ يكتشف فيها ما لم يكتشفه الجيل السابق ، وفي هذا التسابق نحو فهم عميق لمضمون الرسالة ، فإن الأمل سيكون ، وباستمرار ، عظيماً ، لا في اكتشاف حقيقة المُرسِل ، بل في تحديد شخصية المتلقي ، فالمهم أنْ تؤدي الرسالة الغرض الأصلي الذي أنشئت من أجله ، عن بعضٍ من أفكار هذه الرسائل تدور في نطاق التاريخ الضائع ، أو الذي لا نعلم عنه الشيء الكثير ، مثلما يدور في نطاق التصورات الجماعية للأبطال .

تقول أسطورة عربية قديمة نقلها الأزرقي "أخبار مكة 1: 40 وما بعدها" والفاكهي "أخبار مكة : في قديم الدهر وحديثه" وكذلك الطبري والمسعودي "مروج الذهب" : إن إبراهيم (عليه السّلام) وبعد سنواتٍ طويلة من طرده لأبنه إسماعيل ، قرّر أنْ يزوره ، ولذا توجّه صوب مكة ، وبعد رحلة مضنية تنكر فيها إبراهيم بثياب رجل كهل ، غريب ، وعابر سبيل ، وصل إلى الأرض المقدّسة مكة ولكنه لم يجد إسماعيل في المنزل ، وعندما سأل زوجته عنه ، أجابت ، بشيء من الجفاء : "إنه في الصيد" . وحين سألها الزائر الغريب عن مأوىً وطعام ردّت بغلاظة قلب : "إنّ لا مأوى ولا طعام لديهم" . كان الجواب مزعجاً وعديم الرحمة ، ولذا قرّر إبراهيم أنْ يعود أدراجه ولكن ليترك لدى زوجة ابنه رسالة ذات رموز له قال : "قولي له أن يغيّر عتبة بيته" . وفعلاً ، ما إن عاد الأبن إلى منزله وتلقّى "الرسالة" وأدرك مضمونها الحقيقي حتى قام (بتغيير عتبة بيته) ، أي "طلاق امرأته التي لم تُحسن إكرام الضيف الذي كان والده المتنكر في هيئة رجل مسنّ وعابر سبيل ، غريب .

ثم تضيف الأسطورة أن إسماعيل تزوج ، بعدئذٍ من امرأة من قبيلة جُرهُم وظل يترقب زيارة والده ، وثانية ، عاد الأب إلى زيارة أبنه ، ومضى في رحلة شاقة صوب مكة بحثاً عنه ، وثانية وصل الأب ولم يجد ابنه في المنزل ، ولم يعثر عليه . وسمع زوجته الجديدة وهي ترحب به معتذرة عن وجود الابن في البرّية للصيد ، ولكنها دعت الزائر إلى ماءٍ وطعام ومأوى ، آنئذٍ قرر الأب ، وبسعادة غامرة بحسن الاستقبال ، أنْ يترك لدى زوجة أبنه ، مرة أخرى ، الرسالة الرمزية ذاتها ، ولكن مع تعديل جوهري هذه المرَّة : "قولي له : اثبت عتبة بيتك" ، الرسالة عَنَت أن على الابن أنْ يحافظ على زوجه الجديدة ذلك أن الزوجة هي عتبة بيت الرجل .

هذه الرسائل الرمزية ، التي يتلقّاها الابن من أبيه ، ومن دون أنْ يتمكن من اللقاء به وجهاً لوجه ، هي تماماً الرسائل ذاتها التي أرسلها لنا ، نحن أيضاً ، أسلافنا وأجدادنا القدماء ، وبوسعنا أنْ نتلقاها عبر الأساطير . بل من المفترض أنها سوف تصلنا ، باستمرار ، بوساطة الأساطير والمرويات والأمثال حيث يُطلب إلينا أنْ نقوم بعمل ما : أنْ نغيّر عتبات بيوتنا أو أنْ نقوم بإثباتها لكي تستقيم حياتنا وقيمنا .

ما من أحد من معاصرينا إلاّ ويرغب ، بقوة ، في رسالة رمزية من هذا النوع تصله من الماضي الغابر والبعيد لتدلّه على الخطأ الفظيع والمُدمِر في حياته كي يقوم بإصلاحه مباشرة . وقد عالجنا هذه الأسطورة في كتابنا الجديد "شقيقات قريش : رياض الريس للنشر : 2002" . بهذا المعنى فإن الأساطير تتضمن سلسلة من الرسائل المُلغزَة المُرسَلة من الأسلاف ، والتي يجب تفكيكها وإمعان النظر مَلياً في أبجديتها الخاصة ، لأجل قراءة بنّاءة وصحيحة ، هذه القراءة التي سوف تقودنا حتماً إلى التمييز بدقة ، داخل المرويات التاريخية للإخباريين العرب والمسلمين ؛ الأبطال المُختَلَقين من الأبطال التاريخييّن الحقيقيين ؛ أي : بين ما هو خيرٌ تاريخي صحيح وما هو أسطورة وحيث يجري التفتيش عن الأبطال الذين هم بلا

تاريخ ، بقصد إعادة تدوين أخبارهم على نحو موثوق وإعادة تقديمها لمعاصرين ، فإن الأمر الهام يجب أنْ ينحصر هنا . . إننا لا نبحث عن الأبطال الذين هم بلا تاريخ لأجل أنْ نقوم بعزلهم أو إقصائهم عن الذاكرات الشعبية ، أو بقصد الإجهاز على صورهم الشائقة ومآثرهم ؛ وبكل يقين ليس ثمة من سبب مقبول لأي عمل يقضي إلى تحطيم القيم الرمزية التي تختزنها هذه الصور ، بل العكس تماماً ، سوف يتطلب هذا البحث والتفتيش داخل الإخباريات القديمة . . هذا نفعله ليس احتراماً خاصاً للكتّاب الذين أجهدوا أنفسهم في البحث والاستقصاء والتدوين ، لكل شاردة وواردة – وحسب – وإنما كذلك للصور والرموز التي تشكلت ، على مرّ العصور ، في وعي العرب ، بوصفها هي التاريخ الرمزي الخاص بهم .

وبالانتقال إلى الموضوع ذاته عند الإغريق ، فقد كان البطل في تصوراتهم كائناً إلهياً ، عُلوياً وخارقاً للمألوف ، واستثنائياً ، ولذا تمَّ تخيُّله في الملاحم الشعرية القديمة على هيئة ثعبان ، في إطار هذه الصورة الدبية ظهر البطل الأول كرجل قادر على النمو من الأرض كما ينمو النبات ، ويبدو أن الإغريق القدماء استعاروا هذه الصورة من أسلافهم الفينيقيين (هم بَنِو قين في الإخباريات العربية) الذين جلبوا لهم الآلهة والأساطير من البحر (الخليج العربي كما تكشف تحقيقات هِرُدّت) . ومن بين تلك الأساطير – على الأرجح – أسطورة المعبود العربي القديم (ن) أو الرجل – السمكة في المعتقدات السومرية والبابلية ، الذي كان أول بطل جلب الحضارة إلى اليابسة ؛ ثم أصبح اسمه نوح واخنوخ ويونس وإدريس في الإسلام . وبرأي جيمس فريزر (1854 – 1941 م) فإن الأمر الشائع في أساطير العالم القديم أنْ يتصف البشر "الذين يولدون من الأرض ، مثل تموز البابلي وإيزيروس المصري" بصفةِ كونية تتعدى نطاق الثقافات المحلية التي تُنتجُ صورهم البطولية ، فهؤلاء ، وعند أنبثاقهم من الأرض ، أيْ عند ولادتهم الرمزية ، يكونون عادةً ، عاجزين عن المشي أو يشكون من عرجٍ في مشيهم ، تماماً كما هو الحال مع آخيل اليوناني بطل حروب طروادة ، الذي شاع عنه المثل اليوناني الشهير : (مثل كعب

أخيل) إذ إن الضعف البشري طاول أسفل ساقه ، وفي هذا السياق ، تعطي ملحمة غلغامش العراقية القديمة لأحد أبطالها واسمه أنكيدو ، صورة موازية لهذا الضعف البشري ، الذي يعيد البطل إلى لحظة سابقة لبطولته ، فأنكيدو ، وقبل أنْ يولد (رمزياً) كبطل في أورُك لينافس غلغامش ، ثم يصبح خلَّه وصديقه ، يصاب بالعجز عن المشي ؛ لقد خرج لتوّه من البريّة حيث كان يعيش مع الحيوانات ، وها هو الآن داخل المدينة يشرب في الحانة ، ثم يضاجع فتاتها ليجد نفسه عاجزاً عن الركض واللحاق بالحيوانات ، هذه هي (الولادة الرمزية) ذاتها للبطل ، مصاباً بالعجز عن المشي أو شاكياً من عرج ، منتقلاً من الحيواني ، البدئي ، إلى البشري ، أي : من الطبيعة إلى الثقافة ، وهذا تمهيد لإعادة تخيّل ولادته كبطل بشري يمتاز بالبعد الإلهي ، الخارج والاستثنائي . . وهذه هي تقريباً الصورة التي تخيّلها العرب القدماء لعمرو بن هندي ملك الحيرة الأسطوري ، والذي ورد اسمه في (التلمود) : لقد خطفته الجان وعاش في البرية مع الحيوانات ، ولكنه عاد أخيراً إلى مملكته بعد لقاء مفاجئ في الحانة مع نديمين مضحكين (مهرجين) قاما بإطعامه وتركا فتاة الحانة تسقيه الخمرة . وهذه أسطورة مستمدة ، برأينا ، من ملحمة غلغامش ، وكما سنرى ، على هذا النحو ينتقل الأبطال الذين هم بلا تاريخ ، من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن الطور ما قبل البشري إلى الطور البشري ، قبل أنْ يصبح بوسعنا رؤيتهم في طورهم ما فوق البشري .

لقد عرف العرب عن كثب أساطير الإغريق طوال العصر البطولي للحروب اليونانية ، الفارسي نحو (300 ق. م) ؛ وسوف نبرهن ، في الفصل الختامي لهذا الكتاب ، على أن الأصل البعيد لأساطير اليونان كان حسب هرُدُت ، فينيقياً ، أي : عربياً قادماً عبر البحر والخليج العربي . . هذا يعني أن الأساطير هاجرت وتغرّبت طويلاً قبل أنْ تعود إلى مواطنها التاريخي لتروى كأساطير غريبة و"أجنبية" مثيرة وساحرة إننا لا نعلم على وجه الدقة والضبط ، كيف دخلت أساطير طروادة اليونانية في المرويات التاريخية للعرب ولكننا نستطيع ، في المقابل ، وبوساطة

تقنيات تحليلية متطلبة ، وعبر تفكيك البنى السردية التقليدية لهذه الإخباريات ، أنْ نكتشف المكوّن الأسطوري اليوناني ، وأنْ نحدد عناصره ، وهذا ما سوف نتوقف عنده ، عبر بعض الأمثلة ، التي سنوقف لها معالجات خاصة في مناسبات تالية لأجل تفهّم أعمق لرسالاتها الرمزية .

لننتقل الآن إلى مروية محددة ولنختر مروية بناء مسجد (قباء) الذي هو أول مسجد بُني في الإسلام المبكر ، ذلك أنها من المرويات الأكثر شهرة في التاريخ المكتوب للإسلام ، وقد نقلها رواة متأخرون ، مراراً وتكراراً عن ابن هشام "السيرة" والطبري "تاريخ الملوك والرسل" وكذلك كل الموارد الإسلامية المعروفة ، وشاع في جميع هذه الروايات أن النبي محمد (ص) وعند دخوله المدينة ترك ناقته تمشي ، بينما كان المسلمون المنتصرون يتحرّقون شوقاً ، لنيل شرف أنْ تبرك الناقة عند بيوتهم ، حتى يتمكنوا من إكرام ضيفهم المقدس ، ولئلا ينال هذا الشرف مسلم على حساب مسلم آخر ، فقد طلب النبي (ص) أنْ يُخلّى سبيل الناقة ، وأنْ ينزل هو ضيفاً في المكان الذي تتوقف فيه . راح المسلمون ، إثر هذا الاقتراح ، يتتبعون خُطى الناقة مؤملين أنفسهم بالفوز بالشرف العظيم ، وكما هو معلوم فقد بركت الناقة في (مَربدِ) تمر لغلامين يتيمين من بني النجار ، بعد هذه الواقعة جرى بناء أول مسجد في الإسلام في المكان الذي بركت فيه الناقة .

إن التدقيق في هذه المروية سوف يضع أمامنا جملة من الأسئلة التي تتعلق بعمل الرواة على مستوى التاريخ ، والرواية الدبية . فهم سردوا قصصاً مؤثرة ، بعضها قد لا يكون وقع أو حدث في أي من الفترات والحقب المعروفة في تاريخ الإسلام ، ولا ريب في أن ابن هشام وابن إسحق وابن الكلبي والواقدي وسواهم ؛ كانوا من بين أكثر الإخباريين المسلمين الذين طاولت الشكوك طرقهم السرديَّة ودقّة مروياتهم وصدقيتها ؛ والأمر ينطبق كذلك . وبكل تأكيد ، على المسعودي ، والطبري (إلى درجة ما) . وفيما يتصل بواقعة الناقة هذه (التي سوف نقود لها تحليلاً خاصاً في

مناسبة تالية) ، فإنه لا مؤيدات تاريخية موثوق بها تدعم وقوعها ، كما أنّ بعض الرواة الذين نُقِلت الرواية عنهم ، في الأصل ، أتهموا بالضعف وربما الوضع . إنّ الأصل الثقافي البعيد لمروية عن ناقةٍ يخلّى سبيلها ، ثم يقوم النبي (ص) ومعه جمهرة من المسلمين ، بتتبع أثرها ؛ وحيث تقف يُبني هناك مسجده الأول ، هو أصل ثقافي يتصل اتصالاً وثيقاً بأسطورة يونانية قديمة من أساطير حروب طروادة ، والتي هي بدورها ذات جذور فينيقية ، أي : ذات جذور عربية بدئية ضاربة في القدم .

تتحدث الأسطورة الفينيقية ذات العلاقة ، التي هي أسطورة قدموس (قَدمُس) وأورُبة عن الواقعة التالية :

> قام الإله زيوس بخطف فتاة (بشرية) هي أوروبا بنت ليبيا ، ولذا هبَّ شقيقها قدموس (قَدمُس) [1] لنجدتها . وبينما كان قدموس (قَدمة) يبحث عن شقيقته أوروبا علم أن والدته (تيلفاسا) قد توفيت ؛ ولذا انصرف ، مؤقتاً ، عن نجدة شقيقته وانشغل بدفن والدته . ولكن ، إثر ذلك بوقت قصير ، في أثناء معاودة قدموس البحث عن أوروبا ، طلبت الآلهة إليه أنْ يتتّبع أثر بقرةٍ بعينها ذات مواصفات خاصة ، مقدسة [2] . آنئذ قالت الآلهة لقدموس إن عليه أنْ يتتبّع أثر البقرة ويمشي خلفها وحيث توقفت ، في مكان ما ، فإن عليه أنْ يبني ، هناك ، مدينة مقدسة هي : طيبة ؛ ثم يقدم بعد ذلك ، البقرة ، قرباناً مقدساً للإلهة أثينا

1

2

هذا هو ، بإيجاز شديد ، المنطوق الأصلي للأسطورة اليونانية القديمة ، الذي تردّد صداه في الإخباريات العربية وفي السيرة النبوّية ، ومن المحتمل أن الأسطورة تسرّبت إلى الجزيرة العربية ، بفعل التجارة التي قادتها قريش منذ عصر قصيّ جدّ الرسول (ص) حيث تناقل التجار قصصاً ومرويات الشعوب الأخرى ، وهذا احتمال حقيقي يدعمه تاريخ الإسلام نفسه ، إذ كان تجار قريش يعارضون دعوة النبي (ص) ومواعظه وقصصه القرآنية التي كان يتلوها أو يحدّث بها ، مثل قصص موسى ويونس ونوح ؛ بالقول إن لديهم (قصصاً) أكثر تشويقاً مما لدى النبيّ (ص) ما يعني ، أن تجار قريش وأشرافها كانوا يعرفون عبر التجارة ، الشيء الكثير من أساطير الشعوب الأخرى ، وثمة احتمال آخر هو أنْ تكون قبائل العرب قد عرفت هذه الأسطورة ، وسواها من الأساطير اليونانية ، منذ وقت طويل يعود إلى عصر الحروب اليونانية – الفارسية البطولي الذي اهتز له وجدان العرب وانفعلوا به ، لقد كان عصراً حقيقياً للثقافة اليونانية التي شعّت في أرجاء العالم القديم كله ، مع فتوحات الإسكندر المقدوني في إيران وآسيا ، إلى درجة زعم فيها بعض الإخباريين من العرب أن الإسكندر الملقب (ذي القرنين) هو ملك من ملوك اليمن ، ووفق تعبير سعيد بن نشوان الأندلسي فإنه لبُعد صيته وشهرته فقد تنازعت الأمم في نسبته إليها حتى ظنّ بعض العرب أنه ملك قديم من ملوكهم "الأندلسي : نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب" .

كان عصر الحروب اليونانية – الفارسيّة عصراً بطولياً بحق ، ألهب خيال العرب طويلاً ، وبلغ من انفعال القبائل العربية به مستوىً انخرطوا فيه فعلياً ، بمساهمة حربية مباشرة ربما تمثّلت على أكمل وجه في مشاركة القبائل اليمنية في قتال اليونانيين إلى جانب الفرس ، ويعرف التاريخ الفارسي جيداً الكتائب العربية التي قاتلت إلى جانب القوات الفارسية ، بل حتى اليونانيين أطلقوا عليها تعبيرهم الشهير " البرابرة " والذي ذاع صيته مذ ذاك ، وهو لقب تحقيريّ أطلقه خطباء أثينا وأرادوا به الجماعات غير المتدينة التي هبّت لملاقاتهم في تخوم آسيا ، وسرعان ما تحوّل

اللقب التحقيري الذي شاع آنئذ ، إلى اسم بطون من القبائل اليمنية ، حملته معها في هجرتها صوب شمالي إفريقيا ، تعرف اليوم باسم (البربر) ؛ وهو ما يفسر سرّ التماثل والتطابق اللغويّ بين الأمازيغية والحميرية . والقبائل العربية المشاركة في حروب هذا العصر البطولي ، والتي قدر لبعض بطونها الانفصال والهجرة تالياً صوب شمالي إفريقيا ، يبدو أنها ظلت تحتفظ باللقب التحقيري كأسم دالّ ، وهي ظاهرة مشهودة في التاريخ فالعرب القدماء ، مثل الكلبي والد هشام ، رأى أن اسم (نزار) الذي يُطلق على العرب العدنانيين ، الشماليين قاطبة ، هو في الأصل لقب تحقيري أطلقه حكام فارس على القبائل الحجازية التي خضعت لسلطتهم في البحرين ، ويراد به : الضعيف ، أو المهزول (من الجذر الثلاثي : نزر ، بمعنى "قليل") .

ومن المثير أنْ نلاحظ أن القبائل العربية التي شاركت الفرس في هذا العصر البطوليّ ، راحت تروي ظمأها ، باستمرار ، إلى قصص الشجاعة والفروسية ، عبر رواية الأساطير والمرويات وحتى الخرافات التي كانت ، أنئذ ، تنتشر بسرعة مذهلة ، إلى القدر الذي اختلقت فيه شخصية الإسكندر (ذي القرنين) اليمني وإفريقيس ، الذي زعم وهب بن منبه "التيجان في ملوك حمير: ط مركز الدراسات في صنعاء" أنه أعطى اسمه لإفريقيا وبه تسمّت ؛ وأنه كان ملكاً عظيماً من ملوك اليمن . ولا شك في أن اتفاق الإخباريين اليمنيين على التلازم الزمني بين وجود ذي القرنين ، وإفريقيس في عصر واحد إنما يشير إلى فرضيتنا الآنفة عن هجرة بطون من القبائل اليمنية عرفت بلقبها "التحقيري" : البرابرة ، إلى شمالي إفريقيا في وقت ما بعد العام (300 ق م) ، وإنها حملت معها ذكرياتها الحربية عن أحد أعظم قادة الإسكندر المقدوني (ذي القرنين) وهو إميليانوس (إفريقيوس) ، الذي انقلبت صورته واسمه وتمّ تعريبه في الإخباريات اليمنية إلى (إفريقيس) ملك اليمن : "انظر : تاريخ مختصر الدول لابن العبريّ ط بيروت" . في هذا الإطار يمكن تخيّل الطرق والوسائل التي انتشرت بها أساطير العصر البطولي العربي هذا ، والذي تجسّده

على أكمل وجه ، الطروادة العربية ، أي : حرب البسوس ، التي أرى فيها محاكاة أدبية لملحمة حرب طروادة اليونانية ونسجاً عربياً (بدوياً) عن منوالها . بكلام ثان ، إن حرب البسوس هي الطبعة البدوية الشعبية عن حروب طروادة اليونانية ، لقد انتشرت الثقافة اليونانية بقوة في هذا العصر البطوليّ وشعّت في الآفاق حتى تنازعت الأمم فيما بينها على الصور البطولية ، فكل أمةٍ ، كما ارتأى ابن نشوان الأندلسي "نشوة الطرب : ط بيروت" ، ترى أن الإسكندر هو من سلالتها وإنه ملك من ملوكها ؛ كما فعل اليمنيون الذين أدخلوه في قوائم أنسابهم حتى إن عالماً عظيماً بأنساب العرب مثل الهمداني أخطأ خطأ فادحاً باقتراضه نسباً حميرياً قديماً لذي القرنين "الإكليل :2 " . ولكن ؛ ومع الإسلام وحيث رويت هذه القصص والأساطير في استراحات التجار بوصفها "أساطير الأولين" [3] ، كما يقول النص القرآني ، وفي مجالس قريش ودار ندوتها الشهيرة ، السياسية والأدبية ، برز جيل جديد من القصاصين العرب المسلمين الذين اختزنوا في ذاكراتهم ونصوصهم تلك القصص والأساطير والمرويات والأخبار التاريخية الصحيحة ، وقاموا – آنئذ – بروايتها مجدداً في سياق سرديّات تاريخية عن (تاريخ العرب) يعود بهم إلى بدء الخليقة مروراً بعصر الحروب اليونانية – الفارسية وانتهاءً بولادة الإسلام ، وفي قلب ذلك التاريخ ، الذي تّمت روايته في سلسلة غير منتهية من الأخبار والمرويات والأساطير والقصص ، جرى دمج مذهل ومتتابع للصور والرؤى والكلمات والأسماء والبلدان والعقائد والأساطير ، وفي النصوص التي تمَّ تدوينها ، حينئذٍ ، في مكة ، عن تاريخ الإسلام ومؤسّسه العظيم ، محمد بن عبد الله (ص) جرت إزاحة منظمة للرموز والصور القديمة لتحلّ محلها صور جديدة ، إسلامية الطابع . . عندئذ عاد قدموس (قَدمُس) إلى جذوره العربية ابناً لإسماعيل يدعى (قدمة) ، فيدخل في قوائم الأنساب العدنانية (الشمالية) كجدٍ أعلى للنبي محمد (ص) .

3

إن سارد أسطورة الناقة وبناء جامع المدينة ، الذي قام بأسطّرة الخبر التاريخي الصحيح بأن أضاف له بعداً أسطورياً ، أحلّ ، في واقع الأمر ، صورة جديدة محل صورة قديمة فيما أن النبي (ص) هو حفيد إسماعيل (أيْ : ابنه غير المباشر) فإنه من الممكن أنْ يحلّ محل قَدمَة ؛ وبدلاً من البقرة المقدسة جرى وضع الناقة ، وبذا غدت الواقعة الأسطورية كما لو أنها جرت – فعلاً – في الإسلام المبكر . . وحين نقلها أبن هشام والطبري وسواهما ، فإن أحداً من الرواة المسلمين لم يخامره الشك قط ، لا في وقوع الحادث ولا في دلالته .

والمثير في هذه المطابقة ، التي تجري في حيّز الراسب الثقافي المستمر ، وانتقال عناصر ثقافية من مكان إلى آخر ، بحيث تندمج فيه ، بل وتصبح جزءاً عفوياً منه ، ومن دون أيّ قصديَّة بشرية تتدخل في هذا الانتقال أو التشابك الثقافي ، إنما هو وجود تماثل نادر ومدهش ، بين اسم المدينة المقدسة (طيبة) التي بناها قدموس (قدمة) واسم المدينة التي دخلها النبيّ منتصراً وبنى فيها أول مسجد في الإسلام ، أي : يثرب ، التي صار اسمها حينئذ (المدينة) ، إذ كان الاسم القديم الذي عرفت به عند العرب هو (طيبة) ، حتى أنّ ابن هشام سَرَدَ في "السيرة" حلماً لجدّ النبيّ المباشر ، عبد المطلب بن مناف حين كان نائماً في فناء الكعبة ، وَرَدَ فيه أن ملاك الرّب طلب إليه أنْ يحفر (طيبة) . وحين سأله عبد المطلب : وما طيبة ؟ ، فهم منه – على الفور – إن عليه أنْ يحفر للعرب بئراً ستكون من أقدس مياههم وأطيبها وأغزرها وهي (زمزم) ، واستناداً إلى مروية ابن هشام هذه فإن الاسم القديم (لزمزم) عند العرب كان (طيبة) ، ونحن نعلم من التاريخ المصري القديم أن (طيبة) كانت عاصمة الهكسوس ، وهم جماعات عربية بدوية دخلت مصر نحو عام 1720 ق م" .

هذا التطابق المثير ، بين مروية تاريخية من عصر الإسلام المبكر ؛ وبين مؤدّى أسطورة يونانية من حروب طروادة ، يكشف – وهذا هو الأهم برأينا في مجمل

السجال حول هذه المسألة – عن آليات الانتقال والتشابك في عناصر الخبر التاريخي مع المرويات والأساطير ، إنّ تحليل أسطورة (خطف أوروبا ابنة ليبيا) وبناء مدينة (طيبة) اليونانية المقدسة ، حيث قام قدموس بتتبع أثر (بقرة) سوف يقودنا إلى إمعان النظر في الدلالات والرموز ، فيما أن البقرة هي التوسّط التضحوي بين الإنسان وإلهه ، فإنها تمثّل بديلاً رمزياً من الأم الميتة والأخت المخطوفة أملاً في خلاصهما . . هذه الروح الخلاصية هي التي تميّز (البطل) من سواه ، وتفصل بينه وبين (البشريّ) ، بل وتجعل منه كائناً ممتلكاً لامتياز الترفّع عن المماثلين . وهو أمر يفاقم – بدرجات متفاوتة طبعاً – من حدّة التناقض بين كون (البطل) في الأصل ، من مكوّن بشري ، شبيهٍ ومماثل ، وترفّعه عمّا هو دنيويّ ؛ وهو تناقض يبدو غير قابل للحل في صورة البطل ، ولذلك غالباً ما صوّرت الأساطير الأبطال بوصفهم كائنات نصف (بشرية) ونصف (إلهية) .

لا شكّ في أن تأسيس (طيبة) المقدسة عند الهكسوس ثم عند الإغريق ، وهي كما سنرى في الفصل الختامي ، واحدة من مدن الهكسوس التي حكمت مصر ، في عصر ما قبل توحيد القطرين يضاهي ويكافئ في نسيج الرموز الدينية إنشاء أول مسجد في الإسلام (مسجد المدينة) ، ههنا بناء مقدّس ، تارةً في صورة (مدينة) يتجمّع فيها البشر ، وتارةً في صورة (جامع) يحتشد فيه الناس ، وفي الحالتين فإن الحيوان (القربان المقدّس) يؤدي دوراً حاسماً في تحديد البقعة الأكثر قداسة في المكان ، ليس البشر هم من يحدّد أو يختار هذا الجزء العضويّ من المكان ويعلن قداسته ثم يقوم بتسويره وإحاطته بالعلامات ، بل الضحية هي مَن تفعل ذلك حين تحدّد وتعين ، عبر حركتها ، ثم توقفها تخوم القداسة ، وكما نلاحظ من المروية العربية – الإسلامية ومن الأسطورة اليونانية فإن القربان الحيواني كان يؤدي الدور المطلوب منه تماماً : أنْ يسير نحو المكان ، ليحدّد للبشر ، البقعة الأكثر قداسة وطُهراً فيه ، لأجل أنْ ينشئوا ، هناك مسجداً أو معبداً أو مدينة مقدسة ، ولنلاحظ التوافق الدلالي في الكلمات المستخدمة في نصيّ الأسطورة والمروية ، إذ تتبني

كلمة مدينة على الجذر الثلاثي (دين) بينما تتبني كلمة (جامع) (مسجد) على جذر ثلاثي يفيد الخضوع (مسجد) ، ولذلك فإن فكرة بناء أول مسجد في الإسلام لا بد من أنْ ترتبط في ذاكرة سارد الخبر التاريخي بذكرى استثنائية ، عجائبية وخارقة للمألوف ، غذ ترك حيوان مقدس ، قربان ، في مكان ذبحه تماماً وهو ما يعني أن نشييد المعبد ، أو المسجد ، أو المدينة المقدسة أرتبط ، على نحو ما ، بمعجزة هذا الاقتراع العلني على حدود البقعة المقدسة يكشف عن تدخل إلهيّ عبر الأضحية ؛ فالإله هو الذي سوف يتقبّل القربان في هذا الجزء من المكان .

كان العرب القدماء يقدّسون الناقة (البديل الرمزي من البقرة اليونانية في مروية الطبري) ، وبلغت هذه القداسة درجةً مثيرةً حين أنشؤوا نظاماً محرمياً خاصاً يمنع ذبحها أو تناول النساء لحمها ، وفي وقت ما أسّسوا طقوسية خاصة تتيح إقامة احتفال جماعي لذبح الناقة والتهام لحمها ، وهناك سلسلة من الأخبار والمجادلات الفقهية في الإسلام المبكّر في نظام (السائبة) و(البَحِيرة) و(الحامي) و(الفصيل) وهي عناصر ثقافية ، صلبة ، ومتماسكة ، في نسق معرفي وديني ، كان يحكم علاقة البدويّ بحيوانه .

إن نظام (السائبة) يفيد بترك (الناقة) تمشي في الأرض من دون عائق ، اجتماعي أو إنشائي ؛ لأنها (قربان) مسيّب للآلهة ترد الماء أو الكلأ من دون مواضع ويحرّم ذبحها أو تناول لحمها أو ركوبها ، ومن هذه النوق السائبة ناقة النبي صالح نبي ثمود . . لقد استرد سارد الخبر التاريخي ، وهو يروي خبر مسجد المدينة ، صورة قديمة ، راسية في ثقافته ، هي صورة الناقة المقدسة (السائبة) التي تهديها العرب إلى الآلهة ، ولذا قام بمطابقةٍ مثيرة بين صورتين : ناقة النبي (ص) التي دخل بها المدينة ، والناقة (السائبة) كتقليد ثقافي قديم ، بكلام ثان : قام سارد النّص بتخيل جديد للصورة الواقعية الماثلة أمامه ، صورة النبيّ على ظهر ناقته ، نجم منه

دمجها في بنية الأسطورة اليونانية التي لا بد من أنْ استمع إليها تُروى في مجالس تجار قريش .

إنّ أفضل أسطورة عربية قديمة يمكن أنْ تشرح بدقةٍ كافية ، بتكثيفٍ وشاعرية أخّاذة ، نمط القداسة التي أحاطت العرب بها حيوانها هذا ؛ هي أسطورة (حرب البسوس) وهي حرب غير تاريخية ، فنحن لا نملك دليلاً مؤكداً ، حتى الآن ، على أنها حادث تاريخي عاشته قبائل العرب ، في وقت ما من الأوقات . كما لا يوجد أدنى دليل ، مهما كان ضعيفاً وباهتاً ، على أنها وقعت في مكان معلوم أو في زمن محتمل ، شأنها شأن معارك وحروب العرب التاريخية الأخرى التي خلّدتها مواضع وأسماء وأمكنة وأيام وأشعار ؛ كما هو الحال مع ما يعرف باسم (أيام العرب) وهي معارك وقعت فعلاً وسجّلتها ذاكرة القبائل شعراً أو خلّدتها في أساطير وأخبار وأسماء مواقع .

لقد كان "أبطال" حرب البسوس هذه كانوا إلى النهاية ، أبطالاً متَخَيَّلين ، مثل كليب وجسّاس والزير سالم ، وقد برهنا في مساهمة سابقة أن الزير سالم هو تصحيف بدوي لأسطورة أوزيروس المصري ، أنظر : "الشيطان والعرش : رحلة النبي سليمان إلى اليمن ، رياض الريّس للنشر 1996 م" . لقد تفجّرت هذه الحرب الأسطورية جرّاء ذبح ناقة تدعى مالكتها (البسوس) ، وهذا اسم خالة جسّاس ، وهو كما نلاحظ ، اسم غريب وغير مألوف في التراكيب العربية .

تقول الأسطورة :

> كان لدى البسوس ناقة ذات مواصفات خاصة وإنها جاءت في زيارة إلى مضارب ابن اختها جسّاس ؛ وكان هذا منافساً لابن عمه أمير ربيعة (كليب) ، وحدث أنْ شاهد كليب ناقة البسوس وهي تعبث في حمىً له ؛ فتناول سهماً وعقرها ، فجاءت البسوس

باكية وطالبت ابن اختها بالثأر ؛ فأقسم هذا أنْ ينتقم لها ، وهكذا
نشبت الحرب الضروس التي استمرت نحو أربعين عاماً .

ومن الواضح أن فكرة فناء القبيلة جرّاء ذبح ناقة مقدسة ، تماماً كما حدث لقبيلة ثمود التي أُبيدت عن بُكرة أبيها جرّاء ذبح ناقة النبيّ صالح نبيّ ثمود ؛ هي في صلب معتقدات العرب القدماء الذين أسّسوا نظام (السائبة) : أيْ إهداء الناقة للآلهة وتحريم ذبحها أو أكل لحمها أو ركوبها أو الانتفاع بحليبها ؛ وهو نظام أبطله الإسلام بتشريع قرآني صريح ، إنّ انفجار العنف وتشظّي المأساة واستمرار الحرب كل هذا الوقت الطويل مع ما يرافق ذلك من أساطير ومرويات وأشعار . . بُعيد تذكيرنا بالملحمة الطروادية حيث يندلع العنف ويغدو غير قابل للسيطرة .

هذه الحرب الأسطورية المدّعى أنها تاريخية وحدثت بسبب ذبح ناقة سائبة ، تُركت تمشي على غير هدىً ، من دون عوائق أو حواجز ، هي رجع صدى بدويٍّ وعربيٍّ لحرب طروادة ؛ إنها إعادة إنتاج لها تحت تأثير عصر بطوليّ كان يلهب خيال العرب ويحضّهم على رواية البطولات التي لا نهاية لها .

ولا يخامرني شك في أنّ العرب ، في روايتهم أخبار الأمم الأخرى ، كالفرس والروم والهند ، وهي شعوب أحتكت بها قبائل العرب مباشرة عبر التجارة والحرب تخيّلت أن بعض الأخبار أو (الأبطال) أو أسماء المواقع و المعارك يقع في صميم تاريخها القديم ، في حين أنها تخصّ شعوباً أخرى ، لكنها ترسّخت مع الوقت ، في الذاكرة الجمعية الشعبية كشيءٍ حميم يخصّ العرب ، فعلاً كما سنرى تالياً من مثال الإسكندر العظيم (ذي القرنين) الذي تخيّلته قبائل اليمن ملكاً يمنياً قديماً . ولذا ، فإن أسطورة (حرب البسوس) التي تتحدّث عن حرب عجائبية تقع بين قبائل العرب وتستمر نحو أربعين عاماً يُفنى فيها الزرع والضرع والبشر ، وتتصاعد فيها البطولات شعرّياً إلى مستوىً مدهش من امتزاج التراجيديا بمشاعر الذلّ والإحساس بالعار وخيبة الأمل وروح الثأر ، لا تعدو أنْ تكون أكثر من طبعةٍ شعبية بدويّة

(لحرب طروادة) التي كانت بدورها حرباً أسطورية ترعرعت في حاضنة عصر بطوليّ هو عصر الحروب اليونانية – الفارسية ، حيث اهتزّ – آنئذ – وجدان العالم القديم بأسره ، ولقد برهنت الدراسات الحديثة في الأدب اليوناني التاريخي أنه من المحتمل جداً أن يكون هومِر ، الشاعر الضرير ، شخصية لا وجود لها في الواقع وأنها لم تكن شخصية تاريخية بل أسطورية ، وأنّ (الإلياذة) مثلاً هي خليطُ من أشعار ضاع أصلها ومن مرويات وقصص قد تكون سابقة لظهور الشعب الإغريقي في إطار هذه المسألة يتعيّن عليّ ، ولأجل المضي قدماً في فحص الموضوعات والمواد التي يطمح هذا الكتاب إلى إثارتها بقوة ، أنْ أتقدّم ببعض الاستنتاجات الجريئة التي تخصّ رواية العرب لهذه الحرب الأسطورية (طروادة) عبر طبعتهم الشعبية ، البدوية ، لها والمسمّاة بـ (حرب البسوس) ، ومن ثم تشجيع النقّاد والأدباء والكتاب والباحثين والمؤرخين العرب على النقاش الموضوعي العلمي والهادئ حول شخصية وشعر (الأعشى) الذي قدّمته الأخبار بالارتباط مع رواية شعر ملحمي وبطولي خاص بالعرب ، على غرار النموذج الهومِري ، لقد أورد مؤلف "المؤتلف والمختلف" اسمي شاعرين يحمل كل منهما اسم (الأعشى) أحدهما جاهلي بكل تأكيد ، بينما أدرك الآخر الإسلام ، ولكن المؤلفين العرب القدماء لم ينتبهوا إلى (الأعشى) الثالث ، الخيالي والمختلق ، والذي نُسبت إليه أخبارٌ وأشعار تقع في صميم الوضع والنحل ، إنّ ما يعرف في الأدب العربي القديم وفي التاريخ الأدبي للعرب بِ (الأعشى) أو (صنّاجة العرب) إنما هو خلاصة محاكاة عربية للصورة الهومِرية في روايتها للملاحم اليونانية ؛ ومن ثم لا وجود لشاعر أو (شخصية تاريخية) على هذا النحو الذي قدّمته الأخبار باسم الأعشى ، أما الشعر المنسوب إليه ، والذي يروي ملاحم العرب وقصصهم وأساطيرهم ، مثل أساطير جذيمة والزباء وسنّمار وزواج النضيرة بنت الضيزن ، فهو من وضع رواة مسلمين متأخرين ، منحولٌ برمته على أصول قديمة ضائعة ، إنّه لمن المهم هنا ، ومنعاً لكل التباس أو سوء فهم مقصود أو بريء ، الالتفات إلى المسألة التالية : إن

اضطراب نسب الشاعر الجاهليّ الذي عرف باسم (الأعشى) بخلاف صنوه الذي أدرك الإسلام ، وحيرة العرب والرواة المسلمين في تحديد العصر الحقيقي الذي عاش فيه ، يضع المسألة المطروحة ، مجدداً ، على طاولة البحث ، في اللقب والاسم والعصر التاريخي .

لا تعني كلمة (الصنّاجة) أداةً موسيقية ، بل نوعٌ من الغناء ؛ وهو وصف يطابق تماماً نوع الشّعر الذي نسب إلى الأعشى إذ هو غنائيّ يروي قصصاً وأساطير وملاحم بطولية للعرب ، هذه المغناة الشعرية التي ميّزت الأعشى ، تماثل المُغنَّاة التي عرف بها شاعر اليونان الأسطوري هومِر ؛ فهو روى الملاحم والأساطير في مطوّلات شعرية شائقة . ولّما كان هومِر شاعراً ضريراً ، كما هو معلوم ، أيْ إنّه روى البطولات في قلب ميدان المعارك التي لم يشاهدها ولكنه أنفعل بها بقوة ، فقد صيّر العرب شاعرهم الأعشى رجلاً أعمى أيضاً ، لأن (الأعشى) هو الرجل الذي يعاني نوعاً من العمى الليليّ [4] .

ليست هذه التماثلات وليدة المصادفة المحضة ، وهي جديرة بأن تدفع المرء إلى إمعان الفكر والتأمّل في مغزاها الأدبي والتاريخي ، لأن العرب في روايتهم للبطولات الشعبية شعراً ، على مرّ العصور ، تطلّب منهم ، مثل شعوب أخرى ، أنْ تُنسب هذه الأشعار إلى (شاعر) بعينه ، فكما نسب اليونانيون شعرهم الملحميّ لهومِر الأعمى ، قام العرب بالعمل ذاته حين نسبوا شعرهم الملحميّ القديم إلى شاعر أعمى (أعشى) ، وهو أمر قد يتصل ، بعمق ، بمعتقدات دينية قديمة تضفي قداسة على نوع من التبصّرات الإعجازية للبشر ، بهذا المعنى فإن الجماعات والقبائل القديمة ، مثل الفرس والعرب واليونان والهنود ، لم تخلق الأبطال (غير التاريخيّين) وحسب ، بل وخلقت أيضاً معهم (الشعراء) الذين يتغنّون ببطولاتهم . وتماماً كما خلق الشعب الإغريقي هرقل ، البطل الأسطوري ومعه شاعر بطولاته

4

وملاحمه هومِر الأعمى ، أختلق العرب جذيمة وسنّمار وزرقاء اليمامة والنضيرة ، ومعهم شاعرهم (الأعشى) ؛ وسوف نعود في مناسبة تالية إلى معالجة هذه الفرضيات .

والآن : إذا كانت (صورة) الناقة التي تخيّلها القصّاصون المسلمون ، وقد مشت على غير هدىً ، سائبةً يتبعها النبيّ (ص) ومعه رجال سعداء بالنصر ، في قلب مدينة مفتوحة ومتأهبة لاستقبال الإسلام الوليد ، واحدة من صورٍ عدّة لرجع الصدى التاريخي لأساطير ومرويات تخصّ شعوباً أخرى ، فإن دمج هذه الصورة في سياق مروية إخبارية صحيحة عن بناء مسجد قباء إنما يتضمن معنىً محدداً : لقد استردّ العرب ، عبر هذه الصورة ، بقايا معتقد ديني يؤدي فيه (الحيوان) الأضحية دوراً عجائبياً تعبيراً عن البركة الإلهية . والمثير في الأمر أن المسلمين اليوم في بلاد الشام لا يزالون يكرّمون موضعاً بعينه يطلقون عليه اسم (مبرك الناقة) في جنوبي سوريا (بصرى) ، وقد تسنّى لي في وقت سابق ، رؤية المكان عن قرب وهو عبارة عن حجر مربع الشكل فيه فجوات داخل قلعة بصرى . فالواقع أنّ الموضع هو بقايا معبد روماني ، ولكن العّامة أطلقت عليه تعبير (مبرك الناقة) اعتقاداً منها بأن (ناقة النبي) بركت في هذا الموضع من بصرى الشام ، مع أنّ الرواية الإسلامية الشائعة تجعل من الموضع جزءاً من مكان في (يثرب) القديمة أو المدينة ، ويزعم بعض المسلمين في الشام أن هذا الموضع هو مبرك الناقة حيث نزل النبيّ (ص) وصلى فيه ، بينما نعلم من كل الموارد العربية – الإسلامية أنه جاء إلى بصرى صغيراً مع عمه أبي طالب ضمن جماعة من التجار ، إنّ رواية العرب هذه الأسطورة وسواها وحرص الإخباريين المسلمين الكبار ، مثل الطبري ، على تدوينها ضمن السيرة النبوية ، ومن دون توجيه أدنى اهتمام بنقدٍ جادٍ لمصادر هذه الرواية أو فحصها والتأكد من سلامتها التاريخية ، ينطوي ، بكل يقين ، على ما هو أبعد أثراً من الحرص فقط على إبرازها ما هو عجائبيّ في السيرة النبوية ، معجزات أو علامات إلهية مدهشة ، وطبعاً على ما هو سحريٌ وجذاب ومثير في التاريخ الخرافي

(الميثولوجي) للإسلام والعرب ، إن العرب ، في هذه الحالة وحدها ، يقومون ، عبر رواية هذا النوع من المرويات والأخبار والقصص العجائبية والأساطير ، برواية شيء حميم يخصهم في العمق ويخصّ وجدانهم الجمعي المرتعش مع الإسلام ؛ إعادة استرداد الأساطير الأولى (أساطير الأولين) (النحل: 24) التي تغربت وهاجرت ، أو ضاعت منذ الطفولة البشرية للعرب ، ومبادرة إلى إعادة إنتاج طبعات شعبية إسلامية ، مشحونة بالمشاعر الفياضة عن عظمة ومجد الإسلام – وطبعاً – من دون أدنى إحساس بالحرج بأنهم إنما يستعيرون من جيرانهم الإغريق أو الفرس ما هو خاص بهم ، بل العكس تماماً ، ينتابهم إحساس عميق بأنهم يستردّون شيئاً يخصهم أو يستعملون شيئاً مشتركاً مع آخرين ، بهذا المعنى فإن أسطورة (قدموس والبقرة) تعود ، مع الرواية العربية لها (النبيّ ومبرك الناقة) إلى موطنها التاريخي : بلاد العرب – هذه – تحديداً هي (أساطير الأولين) التي وردت الإشارة إليها في القرآن في معرض الكلام عن عزم قريش على مزاحمة النبي على (الدين الجديد) حين زعمت أن الدين الجديد هو محض (قصص) تُروى أو (أساطير) تُتلى في استراحات التجار ، وإنها بحكم امتلاكها لعصب التجارة ، تملك خزاناً من المرويات يضاهي ما لدى النبيّ من مواعظ .

إن إحساس العربي مع الإسلام بصلته الثقافية العميقة بهذه الأساطير وكأنها جزء عضويّ من ثقافته القديمة ، ثم قدرته العالية تقنياً على استخدامها ودمجها في البنى السردية للإخباريات ، يكشف عمّا هو غير متوقع وما هو أكثر من الألفة واليسر والسلاسة لا أكثر في إعادة رواية هذه الأخبار شعراً أو نثراً ؛ نعني : نملكه مشاعر القرابة الثقافية (بالأبطال) الذين تروى عنهم البطولات ، إذ إن (قدموس) هو (قدمة) ، ابن إسماعيل ابن نبيّ العرب إبراهيم .

أما (أوروبا) الفتاة الجميلة المخطوفة ، فليست ، تماماً أسماً أعجمياً مغلقاً على مسامع العربي فهي وقبل أنْ تظهر بوصفها ابنة (ليبيا) ، هي (عربة) وهذا هو

الاسم القديم لجزيرة العرب ، وفي اللغة العربية المعجمية فإن الفتاة الجميلة تدعى (عروب ، عروبا) وقد وردت الإشارة إليها في القرآن ، ولعلّ اسم (عربة) اسم ضارب في القدم ، وقد جاءت التوراة على ذكره في معرض الإشارة إلى موطن البدو ولوصف كامل الامتداد الصحراوي الفاصل بين جنوب غربي الجزيرة العربية وشمالها (الحجاز) ، ونحن نعلم أن أساطير العالم القديم كانت تدور في نطاق (الرموز الصافية) أو المحض حيث تصبح البلدان والشخصيات مواد رمزية في نظام كامل من الإشارات ؛ فالمدينة تنقلب إلى فتاة ، والإله إلى ثور ، واللافت للانتباه إن العرب كانوا يدركون هذه الحقيقة وقاموا بتدوينها إذ نقلاً عن الهمداني "صفة جزيرة العرب" فإن (عربة) كانت هي الاسم الذي عرف به الموطن التاريخي للعرب ، وورد في شعر منسوب إلى أبي طالب وحديث لابن عباس (رض) أن موطن العرب هو (عربة) ، وحتى اليوم لا يزال (وادي عربة) الأردني يحتفظ بالصيغة القديمة لاسم جزيرة العرب ، تماماً كما تحفظ منطقة (القدم) في قلب دمشق اسم (قدمة) هذا ، مع ما يقال من عامة أهل الشام أنه سمّي بِ(القدم) لأن قدم النبيّ (ص) وطنت هذا الموضع .

لقد أخذ الفينيقيون وهم في الموارد العربية ، الإسلامية (بني قين) ، وفي شمالي إفريقيا ، برسم الاسم في صورة (بينيقيين) وهذا هو الرسم الصحيح للكلمة ؛ في هجراتهم البحرية الكبرى صوب كريت وسواحل البحر الأبيض المتوسط ، أساطيرهم الأولى ، في طفولتهم البعيدة ، ثم قام الإغريق برواية هذه الأساطير في نسيج جديد ، هليني أُمحِي منه طابعه الرعوي ، واليونانيون هم الذين أهدوا الأوروبيين اسم قارتهم ، كما أعطوهم أسماء بعض عواصمهم ، باريس مثلاً (أحد أبطال طروادة ، وصار اسماً لعاصمة فرنسا) .

مع ظهور الشعب الإغريقي على شواطئ كريت والذي تعلم الأبجدية ، حسب هِرُدُت من الفينيقيين سكان البحر (الخليج العربي) ، تّمت (أغرقة) الأساطير

الكنعانية الأصل وجرى امتصاصها في نسيج ثقافي جديد ، ومع فتوحات الإسكندر المقدوني المدوّية وصعود دور أثينا في العالم القديم وانتشار الثقافة الهلينية ، ثم نشوب الحروب اليونانية – الفارسية في القرن الثالث قبل الميلاد ، عادت هذه الأساطير لتُروى مرة أخرى ، وبلغةٍ أخرى ، في مواطنها التاريخية ، لكنها مع ذلك ، ظلت تحتفظ ، ويا للغرابة ، بالمواد والبنى الصوتية الأولى ، حيث قدموس هو (قدمة) وأوروبا هي (عروبا ، عربة) . ومن الواضح في هذا الإطار أنّ العرب عادوا ، خلال تاريخهم الطويل ، مراراً وتكراراً ، إلى رواية أساطير طروادة هذه ، وقاموا باستعارات واستردادات منظمة واعية ، وبدمج متتابع للصور التي ولّدتها هذه الحروب في الخيال البدويّ ، ولكن قد تمّ إدخالها في لبّ الأخبار التاريخية . . من ذلك ، مثلاً ، أساطير (العقد المسموم) أو (الهدايا المسمومة) ، وهي أساطير كثيرة بعضها يتصل بأسطورة (قدموس) نفسه ، وبعضها الآخر يتصل بـ(هرقل) .

تقول هذه الأساطير :

> بعد أنْ أتمّ قدموس بناء طيبة تزوج من هارمونيا ، ابنة آريس ، غير أنّ الآلهة لم تكن راضية تماماً عن هذا الزواج ولذا قامت بإهداء العروس عقداً مسحوراً هديةً لزفافها ، لكن العقد سرعان ما تحوّل إلى لعنة تجلب الكوارث على كل من يلبسه .

هذه الهدية المسمومة تندرج في سياق سلسلة من الهدايا التي تحدثت عنها الأساطير اليونانية بوصفها هدايا مقدّمة من الآلهة إلى البشر ؛ من الملوك إلى الأبطال ، برأينا إن الأصل الثقافي البعيد لها يتصل بالهجرات الفينيقية الكبرى من الجزيرة العربية إلى كريت ، وهذا أمر ثابت تاريخياً عند العلماء ، وبذا فهي ذات جذور كنعانية (عربية بدئية قديمة) أكتسبت نهائياً صبغتها الهلّينية ونكهتها الإغريقية الخالصة ؛ ومع ذلك عادت تروى في طبعات شعبية بدوية في بلاد العرب ، إن المؤدى المباشر لفكرة وجود هدية مسمومة هو التأكيد أن التحالف بين

الآلهة والبشر ملتبس ؛ مثيرُ ومسموم ، وأنه قد ينطوي على مخاطر غير متوقعة ، (مثلاً : إذا ما اتضح أن بعض تصرفات البشر تتضمن استخفافاً بآراء الآلهة أو مشيئتها أو قوانينها) ، إضافة إلى هذا كله ، فهو تحالفٌ مصحوب دوماً بهدايا مسمومة ، كما حدث مع هرقل ، البطل الطروادي العظيم ، الذي أهدته الآلهة ثياباً ، هي حلّة ذهبية ، هديةً لانتصاره ، وإتماماً لشرط قاسٍ من شروط زواجه من ابنة الملك ، لكن هرقل سرعان ما سقط ضحية الخدعة إذ كانت الثياب مسمومة حيث تمزّق جسده واهترأ .

هذه الصورة الطروادية لموت هرقل ، البطل الأسطوري ، نقلها رواة أخبار الشاعر الجاهلي أمرئ القيس حرفياً ، فجعلوه يذهب إلى بلاد الروم ويعشق ابنة الملك (القيصر) ليقوم هذا، وبعد افتضاح أمر الحب ، بإهدائه حلّة مسمومة ، ما إن ارتداها امرؤ القيس حتى اهترأ جسده من السمّ وتمزق . وقد بيَّنا في كتابنا الجديد (أختلاق امرئ القيس ، جّمعوا صورته وشعره من صور وأشعار شعراء وملوك آخرين ، وفي دراستنا شخصية الشاعر اليهودي ، السموأل ، إشارات في هذا الاتجاه لأن امرأ القيس لم يكن قط ، شخصية تاريخية وقد أعطى صاحب "المؤتلف والمختلف" أسماء نحو ستة عشر شاعراً عربياً جاهلياً حملوا الاسم نفسه .

إن أساطير امرئ القيس تكشف ، في بعض أوجهها ، عن تشبعٍ مثير بقصص وروايات وأساطير يونانية وفارسية كانت شائعة إبان ذلك العصر ، وتلفت انتباهنا في هذا الإطار مرويات الطبريّ ، المؤرخ الحصيف والدقيق ، والذي نجح بفضل ذكائه وثقافته في نقل وتدوين كلّ ما وقعت عليه يده ، آنئذ ، من اخبار مدوّنة أو مروية شفاهاً ، غير أنه ، ويا لحسرة ، أقتصر في كل هذا على موارد فارسيّة (كما أرتأى جواد علي ، نقلاً عن تحليل لنُلْدِكِة) ، أي إنّه لم يجرب إمكانية فحص رواياته عبر مصادر يونانية ، وهذا يعني أنّ بعض تصوراته للتاريخ العربي تستحق تأملاً نقدياً جديداً ، لا يكشف مصادر الدمج في الصور والرؤى والأخبار الصحيحة

بالأساطير وحسب ، وإنما– وهذا هو الأهم – يكشف عن الطريقة التي تشكّلت فيها صور التاريخ العربي عند العرب ، طوال العهود الساسانية القاسية والمدمرة ، وفي هذا النطاق يمكن لنا أنْ نرى في عمل الطبري الضخم "الملوك والرسل" أهمّ عمل وصلنا عن التاريخ العربي القديم ، ولكنه في الآن ذاته ، النموذج الممتاز عن الدمج المتتابع والمستمر للصور والرؤى والمختلقات بالأخبار الصحيحة ، أي كنموذج دراسي عن التشابك بين التاريخي والأسطوري .

هناك ، فضلاً على أسطورة (الشباب المسمومة) و(العقد المسموم) أساطير أخرى تتماثل فيها الفكرة المركزية مع فكرة أنفراط عقد التحالف بين الإلهيّ والبشريّ وانزلاقه إلى نهايات مأسوية ، غالباً ما يتمزّق فيها جسد الإنسان من أثر السمّ . . ويبدو أن ابن سلاّم ، صاحب كتاب "الطبقات" الذي نقل بعض هذه الأساطير ، وكذلك الأصفهاني "الأغاني" قاما، على غرار الطبري ، باستخدام موارد فارسية ثمَّ تطويعها لتتقبّل اندماجاً متواتراً لمرويات قبلية شائعة ، وبذلك يكون الطبري ، مثل إخباريين مسلمين آخرين ، قد استسلم لإغراء وجاذبية الجهاز السرديّ للأسطورة بأكثر مما فعل أمام التاريخ ؛ هذا يتّضح من نقله بعض أحداث التاريخ القديم وتقديمها كما لو كانت أخباراً تاريخية صحيحة .

منذ الأعوام (250 – 300 هـ) انشغل جيل كامل من الإخباريين المسلمين والفقهاء وعلماء اللغة ومفسّري القرآن ، وعلى منوال سرديّات الطبري ، في تدوين التاريخ العربي القديم عبر دمج ما هو أسطوري بما هو تاريخي ، واليوم يتعيّن القيام بعمل محافظ حقيقي: أنْ نشطر هذا التاريخ المدوّن إلى شطرين ، ونعاود بجرأة ، فحص ، ثم فصل ما هو أسطورة عما هو تاريخ .

إن رواية الطبريّ لأخبار مملكة الحضر ، الدويلة العربية البدوية الصغيرة ، حوالي (320 كيلومتر) شمال بغداد ، التي أسستها قبائل (الأزد) من قضاعة اليمنية (القحطانية) ، في عصر التسلّط الفارسي على العراق نحو (140 – 226 م) وكان

أشهر ملوكها الملك (سنطرق) حيث قاومت بشجاعة الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية قبل أن يقضي عليها الساسانيون ويدمّروها ، يمكن أنْ تكون واحداً من أفضل النماذج عن هذا الدمج المتتابع للمواد والصور التاريخية والأسطورية ، لقد روى الطبريّ أسطورة زواج النضيرة بنت الضيزن (هو أحد ملوك الحضر الذين يرد ذكرهم كثيراً في الإخباريات والموارد العربية القديمة والإسلامية ، ولكن لا وجود له في لوائح ملوك الحضر التي يعرفها علماء الآثار) من الملك الفارسي شاهبور بن أردشير ، وهو زواج لا نعلم عنه أي شيء حقيقي ، ولم تأت على الإشارة إليه أي موارد عربية أو إسلامية تاريخية صحيحة ، كما لم يرد ذكره في اللُقى والنقوش والكتابات التي عثر عليها المنقبون في أطلال الحضر ، والمثير في رواية الطبري عن هذا الزواج ، كما سنلاحظ ذلك عند تحليل الأسطورة ، أنّه حدث في سياق حربٍ دامية ، بطولية ، (تراجيدية) ، ضرب الحصار خلالها حول الدويلة على نحو قاسٍ ومدمر وعديم الرحمة ، كما تقول المروية الإخبارية كان الملك الفارسي شاهبور بن أردشير ، حسب مزاعم الطبري ، يضيق الخناق طوال أربع سنوات ، هي زمن الحصار ، على السكان المحاصرين داخل أسوار مملكتهم الصغيرة والصحراوية .

تضيف رواية الطبري .

> إن شاهبور بن أردشير ، وبعد أربع سنوات من الحصار ، فوجئ ذات يوم بأبنة الملك العربي المحاصر وهي تطلّ من الأسوار تلقي نظرة على الجيش الفارسي وهنا حدث ما لم يكن في الحسبان ، لقد وقع الملك الفارسي الشاب والوسيم في غرام ابنة الملك العربي المحاصر ؛ وهذه ، بدورها ، وقعت في حب عدوّها وعدوّ والدها . ولذا قامت النضيرة بإعطاء الملك الفارسي أسرار الدويلة الحصينة والمحاصرة ، أي : الطريقة السحرية التي تمكّنه

> من تحطيم الأسوار والدخول منتصراً إلى المدينة . قال له : إن لديها الأسرار التي تفكّ طلاسم الأسوار الحصينة ولكنها تريد مقابلاً ثميناً ومساوياً في القيمة ؟ ، فما كان من الملك الفارسي إلاّ أن وعدها بالزواج "وأنْ تكون فوق نسائه" ، وهذا ما حدث لقد قفل الملك الفارسي منتصراً وصرع الملك العربي ثم أعلن زواجه من النضيرة ، غير أن هذا الحب العنيف ، ثم الزواج ، سرعان ما انهار وهَجَر الملك الفارسي حبيبته ، ثم قتلها .

إن تحليلنا اللاحق لهذه الأسطورة كما وردت في جميع الموارد القديمة ، وكذلك تحليلنا لمروية الطبري عن حملة شاهبور العسكرية على دويلة الحضر ، عبر شطرهما إلى شطرين ، (الأسطورة والمروية) ، أحدهما تاريخ والآخر أسطوري ، أنّ أخبار حرب طروادة اليونانية وأساطيرها كانت حاضرة بقوة داخل نص الطبريّ ، يبرهن على أن المروية الإخبارية الخاصة بحصار دويلة الحضر إنما جرى دمجها وتذويبها داخل أسطورة يونانية كانت متداولة ومعروفة في هذا الوقت من جانب سكان الحضر ، الذين عرف عنهم تأثرهم بالثقافتين الفارسية واليونانية ، الرومانية . بكلام ثان : جرى دمجُ نهائي ومعقم بين مواد تاريخية خاصة بحملة شاهبور بن أردشير على مملكة الحضر ، وأسطورة طروادية تدور أحداثها حول حصار ضربه ملك أسطوري على ملك آخر ، وانتهى بغرام عنيف ثم زواج فموت (تراجيدي) للفتاة الخائنة .

ولدينا في هذا النطاق ، كما سنرى ذلك تفصيلاً عند تحليل الأسطورة ، سلسلةٌ من الأخبار والأساطير الإغريقية التي دارت ، في تنويعات مدهشة وشائقة أخرى ، حول حصار مماثل تعرضت له مملكة ميغارا ؛ ولنلاحظ هنا التماثل غير النادر ولكن المثير مع ذلك بين الكلمة العربية (مغارة) والكلمة اليونانية (ميغارا) التي تعني كهف ، تجويف صخري ، مغارة ... الخ ، بما يدعم تصورنا عن أصول وجذور

عربية بدئية للأساطير الإغريقية ، مصدرها الحقيقي هجرة الشعب الفينيقي من شواطئ الخليج العربي إلى كريت ؛ كما ترتئي نظرية هِرُدُت التاريخية .

هناك ، فضلاً على فكرة الحصار الذي يفرضه ملكٌ على آخر ، فكرة الوقوع في غرام العدوُ ، بوصفها من المواد الأساس في الأدب اليوناني القديم ، بل وفي ثقافات شعوب المنطقة قاطبة ، وهي ، بوجه الإجمال ، مادة أدبية مثيرة للاهتمام في محمولاتها الرمزية الخصبة يمكن أنْ تعالج على نحو منفصل ، إن إحدى الأساطير الطروادية تدور في نطاق هذه الفكرة أيضاً وهي أسطورة (ثيسيوس وإريان) : كان ثيسيوس أبناً لإله البحر الشرير بوسيدون (لاحظ بنية الاسم الغريبة على التراكيب اليونانية : بوسيدون ؟ . إنها تحيلنا مباشرة إلى الكلمة العربية أب ، أبو ، وقد ولد من أم بشرية أيضاً ؛ بينما كانت إريان أبنة مينوس بن زيوس ، (سنلاحظ عند تحليل هذه الأساطير صلة مينوس اليوناني بمنى العربي) وطبعاً كان مينوس أبناً لأمّ بشرية كذلك .

تقول الأسطورة :

> بينما كان ثيسيوس بن بوسيدون داخل متاهة لا يعرف كيف يخرج منها ، وقعت عينه على إريان ، ابنة الملك مينوس بن زيوس ، فعشق بعضهما بعضاً لم يكن الملك مينوس يعلم بوقوع ابنته إريان في غرام عدوّه ثيسيوس ، الذي كان يتخبّط داخل متاهة معقدة لا يعرف سبيلاً للخروج منها .

يبدو من الأسطورة أن مينوس والد الفتاة هو الذي وضع ثيسيوس في هذه (المتاهة) ، غير أن الحب الأعمى والطائش قاد الفتاة إلى أنْ تعطي لعشيقها (طرف الخيط) الذي سوف يقوده خارج المتاهة ، (وهذا هو مصدر المثل العاميّ الشائع عند العرب) . مع ذلك ، وبعد هذا الحب العاصف ، حدث ما لم يكن في الحسبان أيضاً : لقد انتهى الحب إلى فجيعة إذ قام ثيسيوس بقتل معشوقته .

في هذه الأسطورة لا يقوم ثيسيوس بقتل والد الفتاة ، الملك مينوس ، بل يبادر قتل الوحش المونيطور (وحشُ خرافي ، مثل الساطور ، وساتورن ، نجد صوره المتنوعة في الأساطير الإغريقية) ؛ وهذا ، كما سنرى ، هو البديل الرمزي من قتل (الأب) أو الملك فالقرين هو الذي يُقتل بالنيابة . . وهكذا ، فبدلاً من (طرف الخيط) الذي تقدمه إريان لعشيقها ، عدوّ والده ، تقوم النضيرة ، في رواية الطبري للأسطورة العربية ، بإعطاء عشيقها الملك الفارسي أسرار الطلاسم التي سوف تحطم أسوار الدويلة المحاصرة ، لنلاحظ هنا ، كيف أن سارد النص الأسطوري العربي اكتشف دلالات قربى لغوية استنبط منها صوره وحلوله ؛ فكلمة خيط قادته إلى توليد كلمة مرادفة أو مقابلة أو ذات مبنى صوتي مماثل : (حائط) ، والأحجية الشعبية الشائعة عن هذه القرابات الصوتية معروفة (خيط ، خيط) ؛ ما يدل على أن سارد النصر الأسطوري العربي ، الذي نقل الطبريُ عنه روايته ، من دون أنْ يسميّه بالاسم ، قام بإنشاء نصّه العربي المتوازي مع الأسطورة اليونانية انطلاقاً من جوهر الفكرة ، أي : خيانة البنت والدها ، ثم موتها على يد عشيقها في سياق حرب وحصار دامٍ ، وهناك تماثل ظاهريّ بين فكرة المتاهة الطروادية والحصار الطويل والمضجر للمملكة البدوية ، فكلتاهما تشيران إلى المأزق الذي يتعين الخروج منه ، أي : هدم حيطان المدينة ، أسوارها ، عبر هدية تقدمها العاشقة .

في منحىً آخر من الدلالات تروي الأسطورة العربية ، على غرار ما تفعل الأسطورة اليونانية ، حكاية قتل الأب ، أو قرينه ، قتلاً رمزياً يوصف ذلك الجزء الأهم والأكثر جذريّة من فكرة وجود تفريط بصلات الرحم ، أو ما يدعى في علم النفس بـ (انتهاك القرابات الدموية) . وفي حالة الملك مينوس ، والد إريان العاشقة ، كما عرضتها الأسطورة اليونانية ، فإن قتل الأب ثمَّ على نحو رمزي خالص ؛ إذ جرى قتل الوحش (المونيطور) قرين الملك ، بديلاً من قتل الأب ، وهو ، هنا ، في هيئة ملك .

هذه المادة العضوية في الأسطورة ، هي ، برأينا ، جوهر عقيدة قتل الأب كما جسّدتها أسطورة أوديب الملك ، وبذا تكون أسطورة زواج النضيرة ، كما رواها الطبري ، تطويراً منهجياً بنكهة عربية خالصة للفكرة ذاتها ، ما يعني أن العرب ، مثل اليونان ، عرفوا أساطير قتل الأب ، أي : عرفوا نمطاً موازياً من أنماط التفريط بالقرابات .

إذا ما ذهبنا شوطاً أبعد في البحث عن التماثلات داخل هذه الأساطير ؛ عن (الأبطال) الذين لا يملكون تاريخاً حقيقياً ، ولكن مع ذلك يؤدون أدوارهم كأبطال ، فسوف نعثر آنئذ على مادة غنية ومدهشة تكشف عن نوع وشكل المحاكاة أو التنويع على الأصل ، تقول أساطير أخرى مأخوذة من النسيج ذاته :

> كان مينوس الملك يخوض حرباً ضد نيزوس [5] الملك في ميغارا . وفي أثناء الحرب الدامية بين الملكين تقع سيلا ، ابنة نيزوس ، في غرام عدوّها وعدوّ والدها الذي كان طامحاً للحصول على خصلة الشعر الذهبية والسحرية الموجودة في رأس الملك نيزوس لتحميه من الموت ، وحدث أنْ وقعت "سيلا" ضحية حبها الأعمى والطائش وقامت في أثناء الحصار الذي فرضه مينوس على الملك نيزوس ، بإهداء عشيقها الخصلة السحرية ، لقد قطعتها وتسبّبت في تعريض والدها ، الذي فقد عندئذٍ قوته وصار قتله سهلاً ، للموت ، وهذا ما حدث فعلاً إذ قام الملك المنتصر مينوس بقتل والد محبوبته الملك نيزوس وأعلن ، إثر ذلك زواجه من سيلا ، غير أن الأحداث سرعان ما اندفعت صوب (تراجيديا) عنيفة ومدمّرة بقيام مينوس بهجر سيلا وإعلان احتقاره لها لأنها خانت والدها ؛ وأخيراً بادر الملك المنتصر إلى قتل معشوقته .

5

إلى جانب هذه الأسطورة ، شاع في الثقافة اليونانية القديمة تنويع موازٍ في هيئة حكاية عن كوميثو ، ابنة بيتريلاوس ، التي وقعت في غرام أمفتريون حيث مؤدى الأحداث يماثل الأساطير السالفة : قتل الحبيبة بعد خيانتها الأب ، وفي كل هذه الأساطير هناك فتاة عاشقة يبلغ عندها الحب والتعلق بالزوج درجة تندفع معها إلى خيانة والدها ، ولا شك في أن هذه الطقم من التنويعات الأدبية على الجوهر الأصلي للفكرة مصمّمة لداء وظائف متنوعة ، إرسال حزمة من الرسائل عبر سرديات شعرية تؤدي كل رسالة فيها غرضاً محدّداً .

إنّ فكرة خيانة البنت لوالدها سعياً للزوج ، وقيام الزوج في نهاية المطاف باحتقارها وهجرها ، ثم قتلها ، هي من الأفكار الشائعة في ثقافات العالم القديم ، مثل فكرة قتل الأب التي نجدها قاسماً مشتركاً في جميع الثقافات ، لقد دمجت مروية الطبري بين الخبر التاريخي الصحيح ، والخاص بالحملة الحربية التي نظمها الفرس ضد دويلة الحضر العراقية ، والتي انتهت بذمار الدويلة ومصرع ملكها ، و(أسطورة) زواج حدث خلال الحرب ؛ وهي كما رأينا أسطورة يونانية ، بحيث تعذّر على سارد الخبر (أي الطبري) التمييز داخل روايته بين نبأ الحملة الحربية الفارسية على الدويلة العربية ، وأسطورة قديمة ، فتخيلهما مادة واحدة ، ومع ذلك ، فإنه لمن العدل الإشارة إلى أنّ الطبري لم يكن هو مصدر هذا الدمج ، ولكنه بأسلوبه السرديّ المحافظ ، فاقم من قوته حين قام بتدوينه ، نقلاً عن مدوّنات تاريخية فارسية ترقى إلى العهود الساسانية ، وعلى الأرجح فإن الطبري ، إمّا أنْ يكون قد استمع إلى الرواية ، أصلاً ، من قصّاصين قبليين اعتادوا رواية هذا النوع من الأخبار (أخبار الأولين) ، أو أنْ يكون قد أطلع فعلاً على أصل قديم مدوّن عند القبائل ؛ وهذا جائز لأن القبائل احتفظت في الواقع بسجلاّت لشعرٍ ومرويات وأنساب تخصّها ، وقد تكون فضاعة إحداها ، وهذا ما يؤيده الهمداني (الإكليل) الذي زعم أنه اطلع على أشياء من الأنساب المدوّنة ، ويؤيده كذلك الأمدي (المؤتلف والمختلف) ، الذي يقول إنه اطلع على مدوّنات شعريةٍ قديمة تخص

القبائل . ولذا فإن رواية الأعشى لهذه الأسطورة شعراً ، ربما تبدو قابلةً لأن تدرج في إطار فرضيتنا عن وجود "أصل شعبي" قديم لرواية الأسطورة شعراً على غرار الملاحم الشعرية اليونانية ، وما لا شك فيه أن أسطورة (زواج النضيرة) ذات الأصل العربي تعكس تعبيراً مباشراً من تعبيراتٍ عدة ؛ عن نمط التوتر بين العرب والفرس بما صاحبه من تحالفات وتناقضات ملتبسة طوال عصور وعصور . . ومن بين أبرز مظاهر ذلك التوتر نفور القبائل العربية من مطالب الفرس بالزواج من عربيات ، لقد كانت القبائل العربية ترفض رفضاً قاطعاً الإذعان لمطالبات ملوك الفرس المتعاقبين بالسماح لمثل هذه المصاهرات أنْ تتمّ بيسر وسهولة ، وهذا ما تجسده بدقة أخبار النزاع بين ملوك فارس والحيرة التي تعرف عند المطلعين على التاريخ بـ (بقر السواد) ، حيث ثار النعمان غاضباً على إصرار كسرى الزواج من العربيات ، ثم دفع حياته ثمناً لهذا الرفض ، الذي كان يتأسس منذئذ على إحساس القبائل العربية – بالفطرة – بان ما تنشده فارس من وراء هذه المصاهرات إنما هو ضمان ولاء القبائل نهائياً ، أي : تكبيل طموحاتها وتقييد نزعاتها إلى الاستقلال في ممالك ودويلات خاصة ، ولأجل منع الساسانيين وإحباط مخططاتهم في تثبيت النفوذ الفارسي في البداية العربية وتوطيده عبر الزواج من عربيات ، عمدت القبائل إلى التشنيع بكل (اقتراب) من هذا النوع ، حتى إن الإخباريين العرب دوّنوا واحدة من المرويات المثيرة للجدل ومفادها أن سيد تميم ، زرارة بين عدس التميمي ، أو أحد أبنائه ، ربما لقيط ، تزوج من ابنته بعدما دان بدين فارس المجوسيّ ، مع أن ذلك لم يكن صحيحاً ، كما تشير كثرة من المصادر .

بيد أن الإشارة إلى حدوث هذا الزواج المزعوم ، بما فيه من خرق محرمي ، هدفت إلى الإبلاغ عن سخط القبائل من كل استسلام لدين فارس أو سياستها في هذا الميدان ، وقد شاعت في الروايات القديمة أشعار عن هذا الزواج الذي سخر فيه الشعراء من دخنتوس ، ابنة لقيط ، أو حابس ، ابني زرارة ، حيث تمَّ الربط بين الزواج والمجوسية التي كانت مقيتة عند العرب .

في هذا الإطار جاءت الحملة الحربية على دويلة الحضر التي كانت تنعم بالهدوء بفضل سياستها المتوازنة تقريباً مع جيرانها (وكلاء روما في الدويلات المجاورة) . وإذا ما دققنا النظر في الأخبار التاريخية الخاصة بحملة شاهبور بن أردشير ، التي درسها نُلْدِكِة بعمق ، فإن فكرة فرض الحصار على الحضر ستبدو مقحمة تماماً إذ لم يكن هناك من الناحية التاريخية حصار طويل لأربع سنوات فهذه ، في واقع الأمر ، استعارة ذات شحنة أدبية غرضها توطيد وتعميق إحساس المتلقي للأخبار بأن الحرب كانت شديدة القسوة وإن الزواج الأسطوري قد حدث في قلب هذه (التراجيديا) ، إن لهذه الاستعارة قيمة وعظية أو أخلاقية عالية في إطار سياسة القبائل العربية تجاه مطالب الفرس ومؤداها : إن كل فتاة عربية تكسر هذه القاعدة أو تخرق الحظر ، هي فتاة خائنة لوالدها ، وإن زواجها سوف ينتهي بقتلها .

مع ذلك يزعم الطبري أنّ الحصار على الحضر دام أربع سنوات (أو ثلاثاً) ، في حين تزعم الرواية الشعرية للأعشى أن الحصار دام سنتين ، لقد قامت القبائل ، عبر روايتها لأسطورة النضيرة هذه وطوال عهود التوتر مع فارس ، بتوظيف البعد الأخلاقي المباشر في الأسطورة (اليونانية ، والمعرّبة) بحيث تبدو كواقعة تاريخية وذلك من خلال تحذير العرب وتنبيههم إلى أهمية وضرورة التقيّد بشروط (الحظر الجنسي) على فارس حيث غدت كل فتاة عربية تحلم بالزواج من أمير فارسي وسيم خائنة ، مثل النضيرة ، وتستحق موتاً مؤكداً على يد المحبوب ، وبذا جرى تثبيت من نمط آخر ، أدبيّ هذه المرّة ، لصورة النضيرة ، كما لو أنها شخصية تاريخية حقيقية .

إنّ بعداً خفياً آخر من أبعاد هذا النفور العجائبي يمكن رؤيته في الإطار الديني للتوتر بين العرب وفارس ؛ فقد عنى القبول بهذا الزواج تسليماً بدين فارس الرسمي ، وفي هذا الوقت (العصر الساساني) كانت مزدكية ، بينما كانت قبائل العرب تتجه ، في الحيرة ، صوب المسيحية على المذهب النسطوري .

فضلاً على أسطورة زواج النضيرة هذه ، هناك سلسلة من الأساطير العربية القديمة التي قدّمت لقرّاء التاريخ ، وباستمرار ، على أنها أخبارٌ تاريخية ، وإن أبطالها هم أشخاص عاشوا حقاً هذه الأحداث . . من ذلك ، مثلاً ، ما يعرف في كتب التاريخ العربي بـ (أبي رغال) [6] ، الذي يقدّم على أنه خائن ، وهي شخصية لا وجود لها في الواقع ، وإن ورد ذكرها كـ (خائن) في كتاب السيرة لابن هشام الذي انفرد برواية مختلفة لا أساس لها من الصحة .

زعم ابن هشام في روايته لأسطورة أبي رغال ، في مروية مقتضبة ، وركيكة ، أن أبرهة الحبشي ، وبعد استيلائه على اليمن ، سيّر حملة حربية لتهديم الكعبة ، وأنه طلب إلى ثقيف في الطائف أنْ ترسل معه رجلاً يدلّه على الطريق إلى مكة ، وأن هذا الرجل كان يدعى (أبا رغال) ، ولكنه مات في الطريق ، وقد بيّنا ، بأدلة قاطعة ، أن تاريخ العرب القديم لم يعرف قط ، رجلاً بهذا الاسم ، عدا عن أنه كان دليل حملة (عام الفيل) لغزو مكة ، وإن هذه الشخصية هي من (مختلقات) ابن هشام وابن إسحق في السيرة النبوية ، فالموضع الذي توقفت فيه حملة أبرهة الحبشي لغزو مكة كان في منطقة الطائف ويعرف بـ (المغمس) ، وفي هذا الموضع أعتادت العرب – قديماً – على رجم بقعة صغيرة فيه تدعى (أبا رغال) والرغل هو نبات صحراوي كان طعاماً للحيوانات والبشر في زمن المجاعة الكبرى ، لقد كان الرجم بالحجارة معروفاً قبل الحملة لأنه ممارسة طقوسية تتصل بالمجاعة وذكراها ، ولقد تخيل رواة خبر الحملة الحربية الحبشية ، حين سمعوا الأسم يتردّد في مجالس القاصين ، أن أبرهة الحبشي استعان بشخص يدعى (أبا رغال) فقاموا بتدوين الاسم . ثم جاء ابن إسحق ومن بعده ابن هشام ، في مدوناتهما عن سيرة النبي (ص) ليفاقم من درجة الخلط وشدّته بين الموضع والشخص فصيرّهما شيئاً واحداً ، وهكذا تلقى قرّاء التاريخ العربي خبر الحملة الحربية متلازماً مع أسطورة عن خيانة "رجل"

6

من العرب يدعى (أبا رغال) ، مع أنه من غير المنطقي أن تتطلب حملة حربية ضخمة شخصاً واحداً دليلاً ثم يموت فجأة ، بينما نعلم من مروية ابن هشام نفسه في (السيرة) أن القبائل العربية في الطائف انقسمت على نفسها ، لقد تحالفت معها بعض ثقيف ، بينما تصدّت لها قبائل أخرى ، وفي أجواء حرب ضخمة كهذه (احتلال الجزيرة العربية والذي أخفقت فيه أثينا وروما من قبل ، فضلاً على فارس) فمن غير المنطقي أيضاً أنْ تستدعي الأوضاع الاستعانة برجل واحد بينما القبائل تعرض خدماتها ؟ ، على الأرجح أن مدوّن الأخبار القديمة تعمّد بعد انتصار الإسلام ، التستر على الأسماء الحقيقية للقبائل والزعماء الذين قدّموا خدماتهم للمحتل الحبشي ؛ وبعض أحفاد هؤلاء صارت له مكانة في الدين الجديد الذي كان يحضّ على منع التشهير ، فضلاً على أن وجود شخصية خائن تُلقى عليه الجريمة كلها هو أمر في صلب (الأسطورة) . إنّ الجهاز السرديّ للأسطورة يعمل في اتجاه (مركزة) الذنب الجمعي في شخصية محورية ؛ وبكل تأكيد فإن ذنب (القبائل الخائنة) تمَّ صبّه في سبيكة واحدة هي (أبا رغال) .

ومن بين المختلقات الأخرى الشائعة ما يتصل بأسطورة عزم حجر ، والد امرئ القيس ، على قتله حيث كلّف أحد أتباعه بتنفيذ الأمر بعدما زعم أن الشاعر شبّب (تغزل) بزوجات أبيه ، أو إحداهن وتدعى (فاطمة) (الأصفهاني : الأغاني) ، ولكن الرجل بدلاً من ذلك ذبح بقرةً وحشية واقتلع عينيها وقدمهما للملك على أنهما دليل قتل ابنه ، والسبب في ذلك كما قلنا ، تحرش الشاعر جنسياً بزوجة ابيه ، وهذه حرفياً هي الأسطورة اليونانية المعروفة باسم (ثيسيوس) الذي كان حانقاً على ابنه هيبوليتوس ، هنا أشير إلى دمج نمط آخر في منظومة الصور غير التاريخية ، إذ إن أسطورة هيبولينوس هذا ، الذي يسعى الأب الملك إلى قتله ويتآمر عليه علناً ، هي كذلك المروية نفسها الخاصة بيوسف بن يعقوب المعروف في النصوص الإسلامية والقرآن بالنبيّ يوسف (ع) والتي سردتها التوراة كقصة تاريخية تدور

أحداثها في مصر وتخصّ سلالة بني إسرائيل. كما جاء القرآن الكريم على ذكرها في سورة يوسف [7] .

تقول الأسطورة اليونانية :

> كان الابن هيبوليتوس عرضةً لابتزاز امرأة أبيه فيدرا ، التي وقعت في غرامه وعرضت عليه حبّها ، لكن هيبوليتوس رفض هذا الحب الحرام ، ولذا قامت (فيدرا) باتهام الشاب بمحاولة الاعتداء عليها جنسياً ، عندما سمع الملك ثيسيوس بذلك قرر أنْ يقتل ابنه هيبوليتوس وطلب إلى بوسيدون تنفيذ الأمر .

تسير هذه الأسطورة ، التي تتضمن أصلاً قديماً لمرويتين عربيتين قديمتين ألهبتا خيال القبائل العربية هما مروية الشاعر الأسطوري امرئ القيس الذي غضب عليه والده الملك وطلب إلى حراسه قتله ، ومروية يوسف بن يعقوب الذي اتهمته زليخا ، امرأة عزيز مصر فوطيفار بالاعتداء الجنسي ، في اتجاه مغايرٍ ومختلف عن مسار أسطورة أوديب اليونانية الشهيرة ؛ ولنقل في اتجاهٍ يقلب الموضوعة المركزية ، فبدلاً من قيام الابن بقتل أبيه ، يقوم الأب بقتل ابنه ، وهذا هو أحد أهم المضامين المباشرة لمروية يوسف بن يعقوب كما سردتها التوراة (سفر التكوين) حيث يعاقب فوطيفار ابنه بالتبنيّ يوسف بأن يرميه في السجن إثر اتهام بتدبير اعتداء جنسيّ على امرأة الأب .

إنّ الأصل العربي القديم لفكرة وجود عدوان جنسيّ مبيّت على نساء الأب يمكن رؤيته في نمطٍ من الزواج كان سائداً لوقت طويل في الحياة الاجتماعية للعرب ، وهو زواج الأبن من امرأة أبيه ، وحتى عهد قريب جداً من الإسلام كان العرب يمارسون هذا النمط من الزواج ولا يجدون حرجاً منه ، وقد حرّمه الإسلام تحريماً نهائياً وصارماً ، يعرف هذا الزواج بزواج (الضيزن) ، ولكن النص القرآني أسماه

7

ب (زواج المقت) تجسيداً لفكرة نفور العرب مع الإسلام من عادات الجاهلية التي أجازت للعربي أنْ يرث مال الأب المتوفي ، فكان الأبناء يتنافسون على ممتلكات الأب بعد وفاته بأن يرمي الابن الأكبر عباءته على امرأة أبيه إذا شاء الزواج منها . وقد عرف الشاعر الجاهليّ عمرو بن معد يكرب بأنه تزوج من امرأة أبيه فقال في بيت ذاع صيته :

ولولا إخوتي وبنيّ منها ملأت لها بذي شطبٍ يميني

عن المادة الجوهرية في أسطورة وجود عدوان جنسي مبيّت على نساء الأب تفسُر الرغبة في قتل الأبن بوصفه منافساً متوقعاً ، يمكن أنْ يتهدد بالخطر ممتلكات الأب من النساء ، وهو حيّ ، كما حدث مع داود في التوراة حين ثار عليه ابنه وخلعه عن العرش واستولى على نسائه ، بل وقام بعدوانه الجنسيّ المكشوف أمام أعين الشعب ، في الأسطورة اليونانية يكون الأب عرضةً للندم بعد ارتكابه جريمة قتل ابنه ، وهذا تماماً ما يحدث لداود في التوراة ، ولحجر والد امرئ القيس في الأسطورة العربية ، هذا العقاب المُنزل بحق الابن ، تتسبب به أمٌ مزّيفة تخون الأب وتجعل من ابنه منافساً له ؛ وهذه فكرة أخرى ، محورية تنبثق من داخل نسيج أعمّ عن شكل ونوع الانتهاك المتوقع للقرابات ، وعن نمط التفريط بصلات الرحم داخل العلاقات الاجتماعية والأسرية ، أما الابن البريء من تهمة العدوان الجنسيّ المدبّر ، سواء أكان هيبوليتوس ، أم يوسف ، أم امرؤ القيس ، فإنه برفضه الحب المعروض عليه يكون قد نأى بنفسه عن أنْ يكون شريكاً لأبيه في نسائه (أي : ضيزناً ، والضيزن الذي يزاحم الآخرين عند البئر) . . مع ذلك ، فإن الأدب السومريّ ثم البابلي ، عرفا ، شأنهما شأن جميع ثقافات العالم القديم ، أدباً قصصياً يمكن إدراجه في باب (الوقوع في حب الضيف) حيث تقع زوجة السيد أو الأمير أو الملك في حب ضيفها ، ليصبح هذا ، بعد ذلك ، موضوعاً لـ (تراجيديا) تنتهي بقتله أو سجنه ، وبوجه الإجمال تتضمن هذه الأساطير والمرويات طقماً من التنويعات

المدهشة في الرموز والدلالات ؛ ومن الواضح أن العرب أعادوا صياغة هذه المواد ، مجتمعةً ، في أساطير عربية لا تماري العين رؤية المكوّن اليوناني فيها .

إنّ تاريخ هؤلاء الأبطال ، أياً تكن الأسماء التي يحملونها ، هو تاريخ أسطوري يتأسّس داخل حيزات شفافة تسمح برؤيته (تاريخاً حقيقياً) بينما هو ، على العكس من ذلك ، يعرض إمكانات لا نهاية لها لرؤيته من منظور الأسطورة .

أريد ، في ختام هذا المدخل ، أن أؤكد أمراً هاماً للغاية منعاً لكل التباس أو تأويل خاطئ للفكرة الجوهرية التي أطمح إلى تثبيتها في هذا الكتاب وهي إنّ المكوّن الأسطوري اليوناني في الأساطير والمرويات العربية القديمة ، لا يعني بأيّ صورةٍ من الصور أنّ هذه الأساطير والمرويات هي من أصل يوناني ، كما قد يتسرّع في الاستنتاج من الأمثلة والأفكار المعروضة ، قارئ قليل الخبرة والصبر . . كل ما في الأمر إنّ المكوّن اليوناني دخل ، كعنصرٍ يتميز بقابلية تجريدية عالية على الدمج ، في بنية الخطاب الأسطوري والتاريخي العربي ، وهو ما يماثل تسرّب أو دخول عناصر ومكونات عربية قديمة ، فينيقية ، في الأساطير والمرويات ، بل والعقائد الدينية عند الإغريق كما ارتأى هِرُدُت (برنال : أثينا السوداء) . ولعلّ هذه التماثلات تتقبّل تفسير جيمس فريزر (1854 – 1941 م) الذي ارتأى ، بدوره ، أن المجتمع الإنساني ينطوي على وجودٍ يمكن النظر إليه من زاوية (الكليّات النفسيّة) للبشر ، فالنوازع والميول والأهواء والتطلعات والأحلام متماثلة ؛ وهذه لا تتجلى في وجود عادات متشابهة عند البشر وحسب ؛ وإنما كذلك ، في وجود عناصر متماثلة في الثقافة وطرق التفكير والخيال .

وإذا كان هناك ، من القرّاء ، مَن يرغب في الاستنتاج ؛ وبالعكس من رغبة المؤلف ، بأنّ ثمة أصلاً يونانياً للأساطير والمرويات الإخبارية العربية ، فإن عليه ، في المقابل ، أنْ يتقبل القناعة المعاكسة التي سبق لهِرُدُت أنْ أطلقها حين قال : "إن

تحقيقاته قادته إلى حقيقة أن الأساطير والآلهة اليونانية جاءت من مصر ، وعبر البحر من الخليج العربي" .

وبكل يقين ، فليس من مهمة هذا الكتاب أنْ ينتهي بقرائه إلى استنتاجٍ تعسفي من هذا القبيل إنّ مهمة الكتاب ووظيفته الحقيقية التي تخيّلها مؤلفه ، هي مساعدة قرّاء التاريخ العربي وتدريبهم على منهجية جديدة وثورية : فصل الأسطوري عن التاريخي داخل النّص التاريخي أو الديني ، ثم معالجة كل منهما معالجة منفصلة إذا تطلبّ الأمر .

فاضل الربيعي

لندن : 26 تشرين الأول 2000 م

أسطورة زواج النضيرة وحصار دويلة الحضر : بين ياقوت الحموي والطبري ونُلْدِكِة

روى الطبري (310 – 224 هـ) أسطورة زواج النضيرة ابنة ملك الحضر ، الدويلة العربية قرب الموصل شمالي العراق ، من سابور بن أردشير ملك فارس (272 – 241 م) بعد أن حاصرها لأربع سنوات متواصلة ، جاءت رواية الطبري لهذه الأسطورة في سياق مرويات تاريخية عن العهد الساساني في فارس ، وفي إطار الكلام على هجوم ناجح شنّه الفرس على بعض الحاميات الرومية في بلاد الشام ، الذي تمت مواصلته زحفاً باتجاه الحضر العراقية ، وكان من نتائجه أسر الإمبراطور الرومي فاليران .

كانت الحضر في ذلك الوقت ، تحتفظ بعلاقات طيبة مع روما عدو فارس التقليدية سياسياً ودينياً ، وبكل تأكيد بدت صلات الحضر بروما وكأنها ترفع من درجة تحدّي فارس في مجالها الحيوي وفي مناطق نفوذها ، ولذا قررت الأخيرة وضع حدّ لحياة هذه الدويلة المتمردة .

على غرار الطبري ، يسرد ياقوت الحموي (معجم البلدان) الأسطورة ذاتها في إطار خبر تاريخي عن الحملة العسكرية الفارسية ما يعطي الانطباع بأن أسطورة الزواج هي جزء حقيقي من الخبر التاريخي . لكن هل لدينا بيّنات عن هذا الزواج ؟ ، وما مغزاه بشأن مدينة محاصرة ؟ .

إن تحليل أسطورة هذا الزواج العجائبي ، الذي يتمُّ في مسرح الحرب ولأجل إنهائها ووضع حدّ لمأساتها ، ينطوي على محمولات رمزية تتخطّى في أهميتها ، ربما ، المادة التاريخية المفترضة .

تقول مروية الطبري وياقوت :

إن ملك الحضر كان يدعى الضّيزن بن معاوية ، من قبيلة قضاعة العربية (اليمنية الجذور) ، وإن مدينته بنيت وتطلسمت لا يُقدر على فتحها وهدمها إلاّ بدم حمامة ورقاء مع دم حيض امرأة زرقاء ، وإن الضيزن ، والد النضيرة ، أقام فيها مدةً ملكاً يغير على بلاد الفرس .

إلى جانب الطبري وياقوت ، هناك عدد غير قليل من الرواة الجيدين للأسطورة ، مثلاً المسعودي "مروج الذهب" والأبشيهي "المستطرف" ، فضلاً على رواية صاحب "تاج العروس" . واستناداً إلى هؤلاء الرواة سوف تدوّن هنا ملخصاً عن الأسطورة .

كان الضيزن بن معاوية ، من قضاعة ، ملكاً بين دجلة والفرات بحيال تكريت ، وكان له قصر مشيد يعرف باسم الجوسق . وبلغ ملكه الشام ، فأغار على مدينة سابور ذي الأكتاف ، فأخذها وأخذ أخت سابور ، فأقام سابور على الحصن ، أسوار الحضر ، أربع سنين (محاصراً لها) لا يصل (منها) إلى شيء ، ثم إن النضيرة بنت الضيزن ، عركت أي : حاضت ، فخرجت من الحصن وكانت من أجمل أهل دهرها ، وكذلك كانوا يفعلون بنسائهم إذا حِضن ، وكان سابور من أجمل أهل زمانه ، فرآها ورأته فعشقها وعشقته ، وأرسلت إليه تقول : "ما تجعل لي إن دللتك على ما تهدم به هذه المدينة وتقتل أبي؟ " ، فقال : "أحكّمك" ، (أي : اجعلك ملكة . يضيف الطبري : أجعلك فوق نسائي) ، فقالت : "عليك بحمامة مطوقة ورقاء فاكتب عليها بحيض جارية ثم أطلقها فإنها تقعد على حائط المدينة فتتداعى كلها" ، وكان ذلك طلسماً ففعل ذلك فتداعت المدينة وفتحها سابور عنوةً ، وقتل الضيزن وأخرب المدينة ثم احتمل النضيرة وأعرس بها (في مدينة عين تمر العراقية) .

يقول ياقوت نقلاً عن الطبري وآخرين :

ولكن الفتاة الخائنة لم تنم تلك الليلة ، وقالت لسابور : "لم أنمْ قط على فراشٍ أخشن من فراشك" ، فقال سابور : "ويلكِ ! وهل نام الملوك على أنعم من فراشي؟ " ، ثم إنه نظر في الفراش فوجد فيه ورقة آس كانت قد التصقت بجسدها ، (التصقت بين عكنتين من عكنها ، والعكنة كل ما انطوى وتثنّى من لحم البطن سمناً) ، فقال سابور : "بم كان أبوك يغذيكِ؟ " . قالت : "بشهد الأبكار من النحل" . عندئذ قال الملك الساساني غاضباً : "أنت ما وفيت لأبيك مع حسن هذا الصنيع ؛ فكيف لي ؛ إذاً ، أنْ أثق بك زوجة" ، ثم أمر بقتلها وتقطيع أوصالها .

لا ينبغي للبطل أنْ يعرف اللغز أو أنْ يحلّه أو أنْ يقوم بإفشاء سرّ المدينة المطلسمة ، عليه أنْ يصمت عندما يلقى عليه اللغز ، ففي "الحل" يكمن فناء البطل حيث يقول ليفي شتراوس : على البطل ألاّ يحلُ الأحجية لأن من طبيعة الأشياء ألاّ يكون للأحجية الأسطورية حل . . كل مخالفة لهذه الفطرة تعني الفناء ، ولأن اللغز سؤال لا جواب له ، وفق ليفي شتراوس ، فعلى الأبطال ألا يقوموا بإفشاء السرّ .

هذا ما حدث لأوديب في الأسطورة اليونانية ، كان حلّ اللغز في الأسطورة ، حسب شتراوس ، مخالفة للطبيعة لأن من طبيعة الأشياء أنْ يكون اللغز سؤالاً لا جواب له ، أو سؤالاً لا يتعين تقديم جواب عنه . ولأن أوديب خالف هذه الطبيعة ، أو الفطرة ، حكم عليه بالعقاب .

من طبيعة الأشياء ، يلاحظ شتراوس في تحليله لأسطورة أوديب ، ألاّ تتزوج أمٌ من أبنها ، وإلاّ تكون بذلك انتهكت حدود الفطرة البشرية وخالفت هذه الطبيعة ، لكن أوديب خالف هذه الفطرة بـ "حلّه اللّغز" ، ثم خالفها بالزواج من أمه بعد أنْ قتل والده .

على غرار أوديب اليوناني ، كانت (النضيرة) في الأسطورة العربية تقوم بمخالفة طبيعة الأشياء وتعرض على سابور إفشاء لغز المدينة لقاء الحب ، ولذا سوف ينتهي ذلك الانتهاك للفطرة بالعذاب والموت ، لنلاحظ أن حلّ الأحجية يقوم على مبدأ واحد أو قاعدة واحدة : سفك الدم ، وهذا هو الثمن الذي سوف تدفعه النضيرة بنفسها حين يكشف سابور هول خيانتها لوالدها . . رمزياً فإن المرأة الحائض هي المرأة التي تعرض دمها ثمناً للزواج ؛ إنها تسفكه لإتمام الزواج ، تماماً كما هو الحال مع رمزية الدم في ليلة الدخلة .

ولكن ما المغزى التاريخي من هذه الأسطورة التي عرضها علينا الطبري كجزء عضويٍّ من مروية تاريخية عن حكم الساسانيين في فارس والعراق ؟ ، هل وجدت حقاً ابنة ملك يدعى ، الضيزن ، كان اسمها (النضيرة) ، وإن سابور الملك الفارسي الوسيم ، عشقها بعد أنْ حاصر المدينة أربع سنوات ، وإنها ، أخيراً ، خانت والدها ؟ .

بينما افترض جميع الإخباريين القدماء والمسلمين أن ملوك الدويلة العربية الحضر هم من قبيلة قضاعة ؛ وحده ابن خلدون انفرد في تاريخه بالقول : "إن المُلك في (الحضر) كان لبني عبيد بن الأبرص" ، لكن من دون أنْ يفسر لنا سبب هذا الزعم . لكن نُلْدِكِة (1836 – 1930 م) المستشرق الألماني العظيم ، الذي أشرف بنفسه على تحقيق تاريخ الطبري وقام بترجمة نادرة ورائعة للنص الخاص بالساسانيين أيضاً شكك كليةً برواية الطبري وأنكر ، في ضوء سلسلة من الأدلة والبينات التاريخية ، أنْ يكون سابور ذو الأكتاف قد حاصر مدينة الحضر ، أو أنها سقطت بيده . السبب ، برأي نُلْدِكِة ، أن المدينة سقطت قبل ذلك الوقت في يد والده أردشير عام (241 م) . هذه الرواية تعطي دعماً لا حدود له للمرويات الإخبارية العربية التي نسبت الحصار إلى سابور الجنود (أو شاهبور الجنود) ، لا إلى (سابور ذي الأكتاف) إذ إن سابور الجنود هذا ، هو ترجمة عربية للكلمة الفارسية (أصبهند) أيْ

: الجيش . وسابور هذا هو ، على الأرجح ، أحد قادة الجيش الفارسي الذي قاد الحملة لتأديب الحضر وملكها لجرأته على تحدي النفوذ الفارسي وإقامة علاقات مع روما ، لقد روى الأعشى (صناجة العرب) خبر هذا الحصار في قصيدة شهيرة (الديوان) ناسباً الحادث إلى سابور الجنود ، أيْ واضعاً الحملة العسكرية في إطار عهد أردشير لا عهد ابنه سابور ذي الأكتاف:

ألم تر الحضر إذ أهله بنعمى وهل خالد من نعم

أقام به شاهبور الجنود حولين تضرب فيه القدم

يفهم من قصيدة الأعشى أن الحصار دام سنتين (حولين) لا أربع سنوات كما زعم الطبري ، وهذا ما يمكن أنْ يساهم في تقليص حدود الاضطراب في المرويات التاريخية العربية القديمة ، التي دمجت التاريخ بالأسطوري .

من الواضح أن كلاً من رواية نُلْدِكِة لحادث حصار الحضر وقصيدة الأعشى إنما تنسف الأساس الأسطوري الذي نهضت عليه أسطورة الزواج العجائبي ، ولكن من دون أنْ تدمّر إمكانية حدوث مصاهرةٍ في وقتٍ ما في منطقة عين تمر العراقية ، كان بطلها قائد عسكري فارسي (لعلّه شاهبور قائد الوحدة العسكرية الفارسية) ، أما فيما يتصل بالأساس الأسطوري للزواج العجائبي الذي انهارت لأجله وفي سبيله أسوار المدينة ، فإنه يقع في موضع آخر من الإطار التاريخي للحادث .

في عام (1930 م) ثم (1931 م) قامت بعثة ألمانية بحفريات مهمة في منطقة الحضر ونينوى (آشور) تمَّ فيها الكشف بجلاء ، لا عن الطابع الآرامي (العربي) القديم ونقوشه العديدة وحسب وإنما – وهذا هو الأمر الهام – عن الطابع (العربي – اليوناني) للمدينة – الدولة ، وهو ما يعزز حقيقة أن العلاقات بين الحضر وروما تخطّت حدود العلاقات العادية أو الطبيعية ، فالتلاقح (العربي – اليوناني – الروماني) أرسى أساساً جديداً للثقافة ، قد نجد بعض أصدائه في أسطورة زواج النضيرة هذه .

لدينا هنا ثلاث أساطير يونانية ، أستمد منها سارد الأسطورة العربية مادته الأصلية :

1) أسطورة ثيسيوس وأريان والمونيطور :

كانت أريان ابنة الملك مينوس ، لكنها وقعت في غرام عدوّها وعدوّ والدها ثيسيوس ، وبعد سلسلة من المغامرات تقوم أريان بإعطاء عشيقها الخيط (طرف الخيط الذي سوف يمكنه من معرفة طريق الخروج من المتاهة) ، بيد أن ثيسيوس سرعان ما يقوم بهجر أريان واحتقارها .

2) أسطورة نيزوس ملك ميغارا

تقوم ابنة نيزوس الملك بإهداء عشيقها عدوّها وعدو والدها ، الخصلة السحرية التي تحمي الملك من الموت ؛ قامت سيلا ، ابنة نيزوس بقطع هذه الخصلة وتقديمها لعشيقها تعبيراً عن حبها له ما مكّن عشيقها من قتل والدها بيد أنه سرعان ما قام باحتقارها وهجرها [8] .

3) كوميثو ابنة بيتريلاوس

وقعت كوميثو ، وهي ابنة ملك جزيرة تافيوس ، في غرام أمفتريون الذي هاجم الجزيرة ، وكان والدها الملك خالداً بسبب شعرة ذهبية في رأسه . لذا قامت كوميثو بقطع تلك الشعرة وتقديمها لعشيقها الذي سوف ينتصر على والدها ، ولكن امفتريون بعد انتصاره ، لم يعترف بجميلها بل بادر إلى قتلها .

8

هذا هو الأساس الأسطوري اليوناني ، الذي نسج منه الرواة أسطورة النضيرة ؛ وهذا الاسم ، برأينا ، كلمة تمَّ نحتها من الكلمة اليونانية (nisos) المستخدمة اسماً للملك القتيل في ميغارا .

يتبقى هنا شيء أخير لا بد من التذكير به ويتعلق بوظائف الأسطورة : إن القبائل العربية بروايتها لهذه الأسطورة ، تكون قد روت – فعلياً – فكرتها هي عن مسألة زواج الفرس المحتلين من عربيات بدويات ، وهو المطلب السياسي الذي طالما ألحّت عليه فارس لضمان ولاء القبائل لها ، وسعت لتحقيقه بكل الوسائل ، وقد دفع أحد أعظم ملوك الحيرة ، هو النعمان بن المنذر ، الأكبر ، حياته ثمناً لهذا الرفض حين سجنه الفرس وقتلوه في قصة مشهورة ، لقد كانت القبائل العربية مصممة على حرمان فارس من الارتواء من النبع الصحراوي إذ كانت مثل هذه المصاهرات ، كفيلة بتكبيل أيدي القبائل الطامحة بممالك ومشايخ مستقلة عن فارس ، وفي هذا السياق وظفت مسألة خيانة البنت والدها الملك ، على أكمل وجه ، لا للتعبير عن التفريط بصلات الرحم ، وإنما بدرجة أكبر وأشدّ وضوحاً ، للتعبير عن المصير الذي سوف تلقاه كل عاشقة تقع في غرام عدوها .

(2)

أسطورة قصر الخورنق وجزاء سنّمار

صدى الأسطورة اليونانية في روايات الطبري وابن الأثير

لماذا يجب قتل مُمتَلِك السر ؟ ، ولماذا ينبغي أنْ يُرمى به من أعلى الجبل أو القصر ؟.

تدور بعض الأساطير العربية حول الفكرة المحورية التالية : لكي ينجو الإنسان من القتل أو العذاب أو الطرد ، عليه ألاّ يمتلك سرّاً .

عن أسطورة الخورنق العجائبية في مدينة الحيرة نحو عام (399 م) وهو القصر الأسطوري ، الذي طالما تغنى به شعراء الجاهلية ، وتناقل الرواة والهائمون في الصحارى والبوادي قصة بنائه المعمد بالدم ، تدور في نطاق فكرة (الثمن) لقاء امتلاك السر ، ذلك أن سنّمار المعماري الرومي (اليوناني) ، وهو شخصية لا وجود لها في عالم التاريخ المتحقق ويمكن الجزم بطابعها الخيالي ، دفع حياته ثمناً لامتلاك السّر . . سّر الخورنق ، الذي زُعم أنه بناه للنعمان بن امرئ القيس بن المنذر ، هذا السرّ السحري ، وغير القابل للتصديق يكمن في الآتي : إذا ما دفع المرء ، أو زحزح ، أو حرّك بإصبعه ، حجراً بعينه ، تداعى البنيان كلّه .

تقول روايات الطبري "تاريخ سني الملوك" ، وابن الأثير "الكامل" ، وكذلك ياقوت "معجم البلدان" ، فضلاً عن ابن حبيب "المحبّر" وصاحب "الأغاني" الأصفهاني ، وسواهم ، التالي :

> كان الخورنق قصراً بظهر الحيرة ، وقد اختلفوا في بانيه ، فقال الهيثم بن عديّ : الذي أمر ببناء الخورنق النعمان بن امرئ القيس

(..) ملك ثمانين سنة وبنى الخورنق في ستين سنة ، بناه له رجل من الروم يقال له : سنّمار ؛ فكان يبني السنتين والثلاث ويغيب الخمس (...) فلم يزل يفعل هذا ستين سنة حتى فرغ من بنائه . فصعد النعمان على رأسه ونظر إلى البحر تجاهه والبرّ خلفه ، فرأى الحوت والضبّ والظبي والنخل ، فقال : ما رأيت مثل هذا البناء قطّ ، فقال له سنّمار : إني اعلم موضع آجرةٍ لو زالت لسقط القصر كله . فقال النعمان : أيعرفها أحد غيرك ؟ ، قال : لا قال النعمان : لا جرم لأدعنها وما يعرفها أحد ثم أمر به فقذف من أعلى القصر إلى أسفله فتقطّع فضربت العرب به المثل .

قال الشاعر :

جزاني جزاه الله شرّ جزائه جزاء سنّمار وما كان ذا ذنب

وكان النعمان قد غزا الشام مراراً (..) وبينما هو ، ذات يوم جالس في مجلسه في الخورنق فأشرف على النجف وما يليه من البساتين والنخل والجنان والأنهار ممّا يلي المغرب ، وعلى الفرات ممّا يلي المشرق والخورنق مقابل الفرات يدور عليه عاقولٌ كالخندق، ما رأى من الخضرة والنور والأنهار ، فقال لوزيره : أرأيت مثل هذا المنظر وحسنه ؟ .

فقال الوزير : لا والله أيها الملك ما رأيت مثله لو كان يدوم .

قال : فما الذي يدوم ؟ .

قال : ما عند الله في الآخرة .

قال : فبم ينال ذلك ؟ .

قال : بترك هذه الدنيا وعبادة الله وإلتماس ما عنده .

إثر ذلك ، ترك النعمان بن امرئ القيس ملك الحيرة [9] مملكته
وساح في الأرض فلم يعثر له على أثر .

يردّد بعض الإخباريين تأويلاً للقب النعمان السائح مفاده أنه سمّي به "لأنه لبس المسوح وخرج متخفياً هارباً ولا يعلم به أحد ولم يقف على خبره الناس إلى الآن" ، هذا تأويل سطحي ، نجده عند جميع الإخباريين ، وسوف نرى تالياً أن لقب (السائح) الذي اتخذه النعمان بن المنذر قبل اختفائه عام (420 م) له صلة عميقة باعتناقه المسيحية .

لكن رواية ابن الكلبي ، التي استندت إليها مرويات جميع الإخباريين المسلمين ، تعيد وضع مسألة بناء قصر الخورنق ، وقصة اختفاء الملك النعمان ، الثالث ، في إطار أقلَّ أسطورية وأكثر تاريخية . تقول الرواية :

كان يزدجرد بن سابور ذي الأكتاف ملك فارس الطموح (399 – 420 م) ، وفي سياق سياسة جديدة لضمان ولاء القبائل العربية وخطب ودّها ، وربما الأستقواء بها في مواجهة التحدّيات الداخلية التي كانت تواجه الساسانيين ، قرّر إرسال ابنه البكر الأمير بهرام جور إلى الحيرة في العراق ليربّى هناك ويتعلم الفروسية واللغة العربية ، ولكي يتطبّب أيضاً .. وكان بهرام جور ، الذي وصل الحيرة صبياً صغيراً ، يعاني من داء الاستسقاء فسأل والده الملك يزدجرد عن : "منزل صحيح من الأدواء والأسقام ليبعث بهرام إليه خوفاً عليه من العلّة ، فأشار عليه أطباؤه أنْ يخرجه من بلده إلى أرض العرب ويسقى من أبوال الإبل وألبانها ، فأنفذه إلى النعمان وأمره أنْ يبني له قصراً على شكل الخورنق ، فبناه له وأنزله وعالجه حتى برِئ من

9

مرضه ، ثم استأذن أباه في المقام عند النعمان فأذن له ، فلم يزل عنده نازلاً قصر الخورنق حتى صار رجلاً ومات أبوه يزدجرد" .

وفي روايات أخرى ، ثمة تأكيد أن يزدجرد : "كان لا يبقى له ولد ، وقد لحقت بابنه بهرام جور في صغره علّة تشبه الاستسقاء" .

الثابت تاريخياً أن النعمان الثالث هو الذي نصَّب ، بالقوة ، بهرام جور ملكاً على فارس، حين اشتدت الصراعات الداخلية ، وبرز تيار في البلاط الفارسي يطالب بحرمان أسرة يزدجرد ، المسمى بالأثيم ، في الحكم ، كان لتدخل النعمان الذي جيّش القبائل العربية من خلفه ، الأثر الحاسم في صعود الأمير الشاب إلى العرش ، وهو أمرٌ ما كان لينسى من بهرام جور .

لدينا ههنا أسطورة عن بناء قصر عجائبي يُرمى بانيه من أعلى السور ليقتل لأنه يمتلك "سرّ" القصر" ، وخبر تاريخي عن إقامة أمير فارسي عليل في القصر المدعى أنه الخورنق ؛ وما بين الأسطورة والخبر ، ثمة قصة عن اختفاء الملك وفراره من الدنيا ، زاهداً بها وطمعاً في عبادة الله .

إنّ الأمر المحيّر حقاً في هذه المرويات التاريخية ، حيث يمتزج الخطاب الأسطوري بالخبر التاريخي على نحو يصعب تفكيكه ، يكمن في الآتي : أين الحدود التي تكفّ فيها الأسطورة عن أنْ تكون متضمنة للتاريخ ؟ ، وأين يكفّ التاريخ عن أنْ يكون أسطورياً أو خيالياً ؟ .

إن مسألة اختفاء الملك النعمان الثالث ، الذي يعرف بالأعور ، كما يعرف بالسائح ، وتحوّله من الوثنية إلى المسيحية قد انتهت ، في المرويات التاريخية ، إلى تناقضات وتضاربات يصعب التوفيق بينها ، والمثير للاهتمام أنّ أحداً من الإخباريين القدماء لم يكلف نفسه عناء التدقيق في خبر اعتناق النعمان بن امرئ القيس المسيحية على المذهب النسطوري ، لكن الأسطورة تكفّلت بإعطاء تصوّر عن هذا التحوّل عبر روايتها حوار بين النعمان ووزيره .

يدور ذلك الحوار في نطاق الشعور بتفاهة الطمع في الدنيا الزائلة ، وفي نطاق الدعوة إلى الزهد والانصراف إلى عبادة الله ، (الوزير في الأسطورة هو أسقف الحيرة في المروية التاريخية) .

إن تفكيك أسطورة (جزاء سنّمار) أو (بناء الخورنق) سيكون مفيداً للغاية في فهم أفضل للخبر التاريخي عن تحول النعمان إلى المسيحية ثم اختفائه ، أي في فهمٍ أدق وأعمق لتطور العلاقات الفارسية – العربية من جهة ، والصراع الفارسي الروماني على الحيرة ، التي هي أهمّ ممالك العرب ، في القرن الرابع والخامس الميلادي من جهة أخرى .

لا يخبرنا الطبري ، ولا ابن الأثير ، وطبعاً يكتفي ياقوت ، استطراداً ، بالصمت ، عن سرّ وجود معماري رومي (يوناني) في الحيرة ، من أجل بناء قصرٍ عجائبي لأمير فارسيّ عليل ، أرسل على عجل إلى البادية العربية للاستشفاء والتعلّم ؟ . إذا تقبّلنا ، ولغرض التحليل ، فكرة وجود المعماري الروميّ المدّعى أن اسمه سنّمار في الحيرة ، فإن فكرة قتله يصعب تخيل وقوعها في عصر يزدجرد ، الذي اتسم بالسلام مع الروم ويوقف الاضطهادات المسيحية في فارس ؛ كما يصعب تخيّلها عند رجلٍ يوشك ، في الأسطورة ، أنْ يتحول إلى المسيحية دين القتيل .

إنّ الإطار الصحيح والمناسب لتحليل الخبر التاريخي ، يتأسس على قاعدة فك الترابط بينه وبين أسطورة بناء الخورنق ، أيْ : فك الارتباط بأسطورة (جزاء سنّمار) برّمتها ، بوصفها أسطورة يونانية الأصل ، تّمت استعارتها في سياق سرديّة إخبارية عن ملك الحيرة في الواقع لم يكن هناك معماري رومي في الحيرة في عصر يزدجرد ، كما أنه لم يطلب من النعمان تشييد قصر لابنه العليل بهرام جور ، لأن القصر بني ، في الأصل ، كدار استراحة ، وقد أعدت لاستقبال الأمير الفارسي الصغير والعليل ، وثمة دلائل لا حصر لها على أن الخورنق كان في الأصل دار استراحة خاصة بالنعمان الثالث ، فكلمة "خرونكاه" الفارسية تعني : مجلس الشراب ، ومن

هذه الكلمة استنبط العرب كلمة خورنق ، التي اطلقت على دار الاستراحة . يقول الأصمعي : "سألت الخليل بن أحمد الفراهيدي عن الخورنق ، فقال : ينبغي أنْ يكون مشتقاً من الخرنق أي : الصغير من الأرانب" . جواب الفراهيدي لم يلق قبول الأصمعي ، الذي سوف يضيف : لم يصنع الخليل شيئاً ، إنما هو من "الخورنكاه" بضم الخاء والقاف (يقصد الكاف لأنها تلفظ بالكاف لا بالقاف كما توهم الأصمعي) ، بيد أن مجلس الشراب هذا شهد (انقلاباً) مماثلاً في وظائفه مع تحوّل النعمان الديني وهذا ما يقوله بيت شعر منسوب لخداش بن زهير العامريّ :

وذكّرته بالله بيني وبينه　　　　وما بيننا من مدّة لو تذكّرا

وبالمروة البيضاء ثم تبالة　　　　ومجلسة النعمان حيث تنصّرا

إن كلمة مجلسة ، التي استخدمها الشاعر في قصيدته ، شائعة الاستعمال في وصف قصر الخورنق والمثير في هذا التعبير العجائبي أنه يستخدم تارةً للتعبير عن مكان مخصص للأكل والشراب واللهو ، وتارةً للدلالة على مكان شهد انقلاباً في حياة الملك حيث بات (مكاناً) مقدساً يقسم عنده الناس ، مثل (المروة البيضاء) وهي (اللات) ؛ وهذا ما يجب أن يعيدنا إلى النقطة الحرجة التالية : هل كان قصر الخورنق ، في الأصل البعيد ، مكاناً دينياً ، وإن تعبير (مجلسة) ينصرف إلى (الصومعة لا إلى مجلس الشراب والطعام) كما توهم الإخباريون واللغويون العرب ؟ ، هذا ما سوف يعيدنا ، من جديد إلى فهم مغزى وجود شخصية المعماري الرومي في الأسطورة حيث يلقى به من أعلى القصر ليموت .

لا شك أن الأسطورة اليونانية الأصل ، المعروفة باسم تروفونيوس ، هي المصدر الحقيقي الذي انبعثت منه الأسطورة العربية ، إن النتائج التي أسفر عنها بحثي في المادة الأسطورة لمرويات بناء الخورنق ، تقطع بوجود أصل يوناني قديم يقول :

> كان تروفونيوس معمارياً شهيراً ، وهو ابن الإله أبولون من زوجه إبيكاستا . . قرّر تروفونيوس ، بالاشتراك مع اغاميد ، بناء معبد

أبولون في دلفي ، ولكن الأخير ، وبعد الانتهاء من بناء المعبد ، قام بقتل المعماري تروفونيوس ، لقد قام برميه من أعلى المعبد.

إن المغزى الوحيد لوجود معماري روميّ في الحيرة وفي (مجلسة) النعمان ، التي كانت مكاناً خاصاً به ، ربما لعزلته وراحته (صومعته التي غلب عليها وصف : مكان الشراب والطعام) يمكن أنْ يُنظر إليه عبر الحاجز الشفاف للقتل ، ففي الأسطورة اليونانية الأصل ، والعربية ، ثمة معماري يوناني يرمى به من أعلى القصر أو المعبد لأنه يعرف السرّ ، وما يدعم البعد الديني القديم ويوطّده ، أن الحادث في الأسطورتين يرتبط بالعبادة والطقوس الدينية ، ففي دلفي لقي تروفيونيوس مصرعه بعد بناء المعبد ، بينما لقي سنّمار الروميّ في الحيرة مصرعه بعد الانتهاء من بناء (المجلسة) ، وهي كما رأينا ، مكان (تنصّر) النعمان ، أي : مكان تحوّله إلى المسيحية .

كانت صلات النعمان الثالث بأسقف الحيرة (وهو عربي قحّ من بني الحارث بن كعب من ولد أوس بن قلاّم ، وكان أحد أجداده ، ذات يوم ، من مؤسسي مملكة الحيرة) ، ويدعى شمعون ، وطيدة وطيبة إلى درجةٍ تسمح بالافتراض أنه تلقى الهداية إلى المسيحية منه ، وطبعاً على المذهب النسطوري ، الذي كانت فارس ترحب به على مضض ، بينما نظرت إليه روما بشيء من العداء ، إن بعض المصادر السريانية ، وكذلك المدونات الكنسية تشير إلى أن بهرام جور ، الأمير الفارسي العليل ، لم يتلق العلاج في الحيرة وحسب ، بل وتلقى الهداية إلى المسيحية أيضاً ، هذه قد تكون من المبالغات ، إذ لا دليل مؤكداً على تحول بهرام جور إلى المسيحية ، فتحول أمير فارسي إلى المسيحية تفرضه مملكة الحيرة ، في وقت تالٍ ، ملكاً على فارس ، وبالقوة العسكرية ، كان يمكن أنْ يؤدي إلى انقلاب تاريخي في العلاقات بين روما وفارس ، وهذا ما لم يحدث ، ولذا ، ثمة مقاربة أكثر جذرية لفكرة التحوّل الديني هذه ، فبهرام جور ، على غرار مضيفه الملك

العربي ، تلقى (دروساً) في الدين المسيحي من أسقف الحيرة ، ولكنه لم يعلن تنصّره بخلاف النعمان الذي سوف يعلن اعتناقه المسيحية بعد نجاحه في تنصيب بهرام جور ملكاً في فارس ، ثم ليعلن عزلته في (مجلسته) حيث لم يره أحد بعد ذلك قط .

على غرار الإخباريين القدماء والمسلمين ، يدوّن صاحب "بلوغ الأرب" المروية التالية على اختفاء النعمان :

> إنّ هذا الملك ، وبعد أنْ مكث في الملك ثلاثين سنة ، كان جالساً يوماً في هذا القصر ، فتأمل في الملك الذي له والأموال والذخائر التي عنده (..) فقال : لا خير في هذا الذي ملكته اليوم ويملكه غيري غداً (...) ، ثم زهد في الملك وأمر حجابه أنْ يعتزلوا عن بابه ، ولما جنّ الليل ، التحف بكساءٍ وخرج سائحاً في الأرض ، فلم يره أحدٌ بعد ذلك .

لقد روى الإخباريون المسلمون هذه القصة المؤثرة مراراً وتكراراً نقلاً عن مرويات عربية قديمة دارت حول اختفاء النعمان الثالث بعد اعتناقه المسيحية (تنصّره) ، ويبدو أن الرواة قاموا في وقتٍ ما بدمج مطّردٍ بين الخبر التاريخي وأسطورة بناء قصر الخورنق من جهة ، ومرويات أخرى تخصّ اختفاء أحد أحفاء النعمان هذا ، وهو النعمان بن المنذر الملقب (أبي قابوس) ، نحو عام (602 م) عندما استدرجه الفرس إثر خلاف سياسيّ ودينيّ ، ثم قاموا بسجنه وقتله من دون تسليم جثته أو حتى الكشف عن طريقة اختفائه في فارس ، كان النعمان بن المنذر هذا ، وعلى غرار جده النعمان الثالث ، قد اعتنق المسيحية على المذهب النسطوري الذي كان شائعاً في الحيرة .

إن رواة وناقلي أسطورة (جزاء سنّمار) قاموا بدمج مدهش في الصور : لقد أحلّوا محلّ النعمان الثالث ، ملِكاً مسيحياً (نصرانياً) آخر يدعى النعمان أيضاً حيث

صارت قصة الاختفاء جزءاً عضوياً من الأسطورة ، بينما هي ، في الواقع خارج نطاقها .

لا ريب في أن النعمان الثالث لم يختفِ بل أعلن عزلته وانقطاعه عن الحياة العامة والمُلك منصرفاً إلى العبادة في صومعته (مجلسته) أيْ : داخل قصر الخورنق حسب منطوق الرواية التاريخية ، أما كلمة (سائح) التي صارت لقباً وفهمت خطأ على أنها تعني اختفاء النعمان أو سياحته في الأرض ، فهي تعني : الصائم ، وفي النص القرآني : "سائحات ثيبات وأبكاراً" [10] ، وقوله تعإلى : "الحامدون السائحون [11]" [12] الصائمون [13] .

ولذلك فإن النعمان السائح ، على غرار نبوعيد / نيونيد ملك بابل (539 ق م) هجر ملكه بعد تنصّره ، وساح في الأرض ، أي : اعتزل وصام صوماً مسيحياً ، لا بمعنى ضاع أو أختفى ، كما توهم الإخباريون . وهذا ما يعيد تذكيرنا بأسطورة عربية قديمة عن اختفاء عمرو بن عديّ وهروبه من خاله جذيمة الأبرش حيث عثر عليه نديمان جاءا لتسلية الملك . برأينا أن السائح ، لقب للنعمان اتخذه بعد اعتناقه المسيحية بمعنى الصائم أو الراهب ؛ وهذا من شأنه أنْ يضيف بعداً جديداً إلى الكلمة ولتوظيفها داخل الخطاب الأسطوري .

في التاريخ والأساطير غالباً ما يترك الملوك مدنهم وممالكهم ويتجهون للتعبد في الصحراء ، (مثلاً : آخر ملوك بابل نبوعيد / نبونيد الذي أقام في تيماء نحواً من عشر سنوات جاعلاً منها عاصمة إمبراطوريته) ، ترى إلى أين يمكن أنْ يتجه ملك من ملوك الصحراء إذا ما قرر الانصراف إلى العبادة والانقطاع عن الدنيا ؟ .

10

11

12

13

ليس ثمة أفضل من (مجلسة) أي : صومعة في الصحراء .

على هذا النحو تمَّ دمج مثل عربي قديم (جزاء سنّمار) بأسطورة يونانية تردّدت ، ربما ، في جميع أرجاء الجزيرة العربية إبان الحروب الفارسية – اليونانية (300 ق م) ثم جاء سارد إسلاميّ للنص الأسطوري ليضيف أخباراً تاريخية تخصّ النعمان الثالث والنعمان بن المنذر (أبا قابوس) ، جاعلاً منهما شخصاً واحداً ، ومن (سنّمار) الأسطوري شخصية تاريخية .

(3)

الزبَّاء ليست زنوبيا :

أسطورة جذيمة الأبرش في مملكة الحيرة

في روايته لأخبار مملكة الحيرة وملكها (الأسطوري) جذيمة الأبرش ؛ يقول الطبري (1 : 439) :

إن جذيمة الأبرش من العرب العاربة الأولى ، يعود نسبه على بني وبار بن أميم ، وكان من أفضل ملوك العرب رأياً وأبعدهم مغاراً وأشدهم نكايةً وأظهرهم حزماً ، وأول من استجمع له الملك بأرض العراق وضمّ إليه العرب وكان به برص .

واستطراداً في الدقة والوصف الموضوعي يضيف الطبري:

> وهابت العرب أن تسمّيه به ، أي : الأبرص ، وتنسبه إليه إعظاماً فقيل : جذيمة الوضاع وجذمة الأبرش وكانت منازله بين الحيرة والأنبار و"بقّة" وهيت (..) . فكان جذيمة قد تنبأ وتكهّن واتخذ صنمين يقال لهما الضيزنان ، ومكانهما بالحيرة معروف ، وكان يستسقي بهما ويستنصر بهما على العدو .

هذا التعريف المكثف الذي يعطيه الطبري لبطل مروياته الخاصة بالحيرة – نحو ثلاثة أميال إلى الجنوب من مدينة الكوفة الحالية في العراق – والتي يرد اسمها في التلمود البابلي في صورة : "حيرتا دي طيبة" ، وكذلك التحديد الدقيق للرقعة الجغرافية التي عاشت في كنفها هذه المملكة ، سيكونان ، لسوء الحظ ، قابلين للتدمير ، حين تدخل الأسطورة مصدراً من مصادر الرواية ؛ أي : حين ينتقل سارد النّص الإخباري من الخبر إلى الأسطورة .

إن قارئ نصّ الطبري ، يشعر ، كما لو أنّ منشئ النّص ، قد تخلّى فجأة عن دقته وموضوعيته ، وعما أجهد نفسه في تحديد : تاريخياً وجغرافياً ، وترك الحرية للأسطورة كي تقوم بتأسيس النّص وفقاً لشروط إنشائها هي وذلك حين يباشر في سرد أسطورة الزواج ، الذي انتهى إلى خديعة ، ثم وقوع جذيمة الأبرش في أسر الزّباء في تدمر ، وحسب رواية الطبري ، فقد تمَّ استدراج جذيمة الأبرش ملك الحيرة إلى تدمر ، مع تحذيرات وزيره الداهية قصير بن سعد ، حيث جرى اغتياله هناك .

إن التاريخ لا يعرف هذه الواقعة ، كما أنه يجهل وجود الوزير الداهية قصير بن سعد الذي ارتبط اسمه بالمثل الشهير (لأمرٍ ما جدع قصيرٌ أنفه) ، أو (لا يطاع لقصير رأي) ، فضلاً عن أننا نجهل ، تماماً ، حدوث حرب بين الحيرة وتدمر انتهت بأسر ملك الحيرة وقتله .

المثير في مرويات الطبري هذه إشاراتها المتعدّدة إلى أن المكيدة بدأت إثر طلب للزواج تقدمت به الزبّاء من جذيمة ، وهذا غير معقول لأن الزبّاء ، إذا سلّمنا أن المقصود بهذا الاسم زنوبيا التدمرية ، كانت زوجة لملك تدمر الإمبراطور العربي أذينة . لذا لا بد أن هذه المروية تخصّ ملكة أخرى تدعى الزبّاء ، كان جذيمة قد وقع في أسرها ، أو أنها طلبت إليه الزواج في سياق خدعة للثأر منه .

سنقوم الآن بإعطاء نصّ مكثف عن أسطورة مصرع جذيمة الأبرش كما رواها الطبري "تاريخ سني الملوك" ، والمسعودي "مروج الذهب" . . تقول الأسطورة .

> إن جنود الزبّاء هم بقايا من العماليق والعرب العاربة وكان لها أخت تدعى زبيبة ، وقد بنت لها قصراً على شاطئ الفرات العربي ، وكانت "تشتو عند أختها في بطن النجار ثم تصير إلى تدمر ، فلما استجمع لها أمرها واستحكم لها ملكها ، أجمعت لغزو جذيمة الأبرش تطلب بثأر أبيها" ، لكن زبيبة رفضت فكرة الحرب وحضّت

شقيقتها على تدبير مكيدة لقتل جذيمة عبر استدراجه إلى تدمر ، وهذا ما حدث فعلاً .

أرسلت الزبّاء في طلب جذيمة عارضة عليه الزواج "لأنها لم تجد ملك النساء إلاّ إلى قبيح في السماع وضعف في السلطان" . تبلغ جذيمة الرسالة وهو في نزهته في "بقة" قرب هيت ، لكن شهوة الحرب كانت أقوى من العرض السلميّ ، ولذا قرر جذيمة أنْ يسير إليها ويستولي على ملكها ، وبعد مناقشات حامية مع مستشاريه ووزيره الداهية قصير بن سعد ، قرر أنْ يترك العرش في عهدة ابن أخته المحبوب عمرو بن عديّ ، وأنْ يتوجه بنفسه لغزو الزبّاء . لكن هذه كانت قد استعدّت جيداً للحظة اللقاء ، إذ رتّبت استقبالاً سلمياً ، وراحت تغمر عدوّها بالهدايا والألطاف ، وحين اطمأن جذيمة إلى سلامة العرض وجدّيته ، كانت المكيدة قد اكتملت حلقاتها بسرعة ووقع الملك في الفخ ، وآنئذ ، قامت الزبّاء بذبح جذيمة "ثم أجلسته على نطع وأمرت (براهشيه) فقطعا (..) وقيل لها إنّ قطّر من دمه شيء في غير الطست طولِبَ بدمه ، وكانت الملوك لا تقتل بضرب الأعناق إلاّ في قتال ، فهلك جذيمة واستنشقّت الزبّاء دمه فجعلته في برس قطن" .

إثر ذلك طلب الوزير الفارّ ، إلى ابن اخت الملك ان يستعدّ للأخذ بثأر خاله الذي وقع في الأسر ، قائلاً له إن لديه تدبيراً مخادعاً ، وهكذا جدع الوزير الداهية أنفه وفرّ من الحيرة إلى تدمر ، طالباً الحماية إلى الزبّاء ، وقائلاً لها إنّ عمرو بن عديّ أبن اخت جذيمة جدع أنفه وأهدر دمه لاتهامه إياه بالتسبب في وقوع جذيمة في الأسر ومقتله ، وهكذا أيضاً صدّقت الزبّاء كذبة الوزير الهارب

. بعد هذه الأحداث المتلاحقة تقوم الزبّاء بتكليف قصير بن سعد ، الذي صار موضع ثقتها ، تسيير قوافل تجارية بين الحيرة وتدمر ، بناءً على اقتراح منه ، ولكن ، وبعد ثلاث رحلات ناجحة ، أسفرت عن ثروات كبيرة وبضائع حصلت عليها المدينة ، دبّر الوزير "الجاسوس" مكيدته القاتلة : بدلاً من البضائع ملأ الجواليق فرساناً حملتهم الإبل ، فكان يضع كل رجلين في غريرتين [14] ثم يشدّهما إلى البعير.

وبعد أن اختبأ الجنود في الجواليق والغرائر سارت قافلة الإبل من الحيرة متجهة صوب تدمر ، وكان الملك الشاب عمرو بن عديّ ، واحداً من الفرسان الذين اختبؤوا في الجواليق ، لقد قرر أنْ يشارك بنفسه في الثأر لخاله المغدور به : "فلما كانوا قريباً من مدينتها ، تقدّم قصيرٌ إليها فبشّرها ، وأعلمها كثرة ما حمل إليها من الثياب والطرائف ، وسألها أنْ تخرج فتنظر إلى الإبل وما عليها من الأحمال ، فخرجت الزبّاء فأبصرت الإبل تكاد قوائمها تسوح في الأرض من ثقلٍ أحمالها (..) فدخلت الإبل المدينة حتى كان أخرها ، بعير ، مرّ على بوّاب المدينة وهو نبطيّ بيده منخسة فتخس بها الغرائر التي تليه ، فأصابت خاصرة الرجل الذي فيها فضرط (..) فقال البوّاب بالنبطية : بشتا بسقا" . (أي : في الجواليق شرّ [15] ، "فلما توسطت الإبل المدينة انيخت وخرج الرجال من الغرائر وصاحوا بأهل المدينة ووضعوا فيهم السلاح (..) وأبصرت الزبّاء عمرو بن عديّ فمصّت خاتمها وكان فيه سم" .

14

15

يمكن إجرائياً وفي سياق تقنية تحليلية ، متطلّبة وأكثر محافظة ، أنْ نقوم بشطر نصّ الطبري ، ونص المسعودي استطراداً ، إلى شطرين : الخبر التاريخيّ والأسطورة .

سنرسم ، هنا ، إطاراً تاريخياً لأجل تحليل "الخبر" في نصّ الطبري ، وبعد ذلك سنقوم بتفكيك الشطر الثاني : الأسطورة ، هذه التقنية ، تهدف ، في المقام الأول ، إلى تسهيل مهمة نقد النّص .

يدعى ملك تدمر وزوج (زنوبيا) : أذينة ؛ وجده الأكبر هو نصر (نصرو) فيما جدّه المباشر هو (وهب اللاّت) ؛ أما والده فيدعى (خيران) ، وفي نقشٍ يعود إلى عام (235 م) ورد اسم أذينة على هذا النحو : أذينة بن خيران بن وهب اللاّت بن نصر؛ بوصفه عضواً في مجلس الشيوخ الروماني ؛ وذلك عندما كانت تدمر تابعة لروما ، كان والده ، حسب الوثائق الرومانية ، يدعى (سبتيموس خيران) وهذا لقب نبيل قلّما حصل عليه ملك عربي موالٍ للرومان ، بينما يدعى ملك الحيرة جذيمة بن مالك بن فهم ويعرف (جذيمةً الأبرش) ويُرسم اسمه في النقوش على هذا النحو : جذيمت ملك تنوخ ، وفي نقش شهير يدعى نقش (أم الجمال) جنوب بصرى الشام بنحو (7) كليومترات ، كُتِبَ على شاهدة قبر : "هذا موضع قبر فهر بن شلي (سلي) مربي جديمت ملك تنوخ" وقد حدّد علماء الآثار تاريخ النقش بعام (270 م) أي إلى الفترة ذاتها التي كان فيها أذينة في تدمر .

إن الحقبة التاريخية التي تدور فيها أحداث المروية والأسطورة بين (226 – 261 م) هي فترة اضطراب في الشرق بأسره مع صعود الساسانيين في فارس بزعامة أردشير بن بابك ؛ ففي أعوام (253 – 260 م) وفي أثناء المعارك الطاحنة بين الفرس والروم تمكن سابور ملك فارس من إلقاء القبض على الإمبراطور الروماني فاليران ، بيد أن أذينة ملك تدمر القويّ نجح في إعداد هجوم كاسح لتحرير الإمبراطور الروماني وتمكن من إلحاق الهزيمة بسابور ، الذي فرّ من المعركة ؛

الأمر الذي شجع الرومان على منح الملك العربي لقب (إمبراطور الشرق) . . هذه بإيجاز شديد ملامح (بطلي) المروية (والأسطورة) كما قدّمها الطبري والمسعودي وسواهما من الإخباريين العرب ، بقي أنْ نعرف أن أذنية قتل على نحو غامض ومجهول حتى اليوم ؛ في تدمر نحو عام (266 – 267 م) مع ابنه (هِرُدُت) ، بينما قتل جذيمة على نحو غامض أيضاً ، في الحيرة نحو عام (271 م) .

لقد خلط الطبري على نحو مأساوي ، بين جذيمة الأبرش ملك الحيرة في العراق ، وأذينة ملك تدمر من أعمال الشام وظنّ خطأ أن الزبّاء ، قتلت جذيمة في تدمر ؛ وأنّه كان ضحية خدعة ؛ والعجيب في الأمر أن الخدعة جرت على أساس وجود عرض للزواج ، بينما نعلم أن الزبّاء هي زوجة الملك القويّ أذينة ، في الواقع لا يمكن لوم الطبري على هذا الالتباس ، وإن كنّا ننقد الخلط الذي وقع فيه ، ذلك أن اسم "جذيمت" كان محيراً حتى لعلماء الآثار ، ولا تزال الخلافات قائمة بشأن نقش (أم الجمال) وأسباب وجوده في هذا المكان ، من الشام ، مع أن جذيمة هو ملك الحيرة في العراق فهل كان مُلكه يمتد حتى جنوب بصرى ؟ ، أم أنه جاء زائراً ؟ ، ولكن وكما مزج الطبري بين جذيمة وأذينة ، فقد جرى دمج مماثل بحيث صارت الزباء زنوبيا ، وهذا خلط مأساوي من درجة شديدة ومثيرة حقاً .

لقد اختلق الطبري ، على غرار آخرين ، شخصية الزبّاء ، التي لا وجود لها ، لا في هذا العصر ولا في التاريخ ، وهذا ما سنحاول تحليله تالياً .

إن هذه الزبّاء ، التي عدّها كتّاب التاريخ العرب ، من المعاصرين ، خطأً زنوبيا ، ليست سوى الملكة العربية التي قاومت تغلتبلصر الثالث (727 – 744 ق. م) وعرفت في السجلاّت الآشورية باسم "زا بي بي ي " ، والتي ظلّت أساطيرها وأخبار أسرها شائعة بين القبائل ، ولا بد أن هذه الأساطير قد اختلطت بأساطير ملكات أخريات ، تماماً كما اختلط اسم "زا بي بي ي" ، أو زبيبة ، باسم زنوبيا ، ومعلوم أن تغلتبلصر الثالث أسر هذه الملكة في إحدى حملاته الحربية ، وقد افترض ألواز

موسل (Aloise Musil) أن "زا بي بي ي " كانت ملكة في دومة الجندل ، وتقع في منطقة الجوف الحالية في المملكة العربية السعودية حيث الحصن الشهير المعروف باسم الأبلق . ومّا يعزز قراءة الاسم زبيبة "زا بي بي ي" لا زنوبيا ، أن الطبري أورد الاسم داخل نصّه في صورة (زبيبة) شقيقة الزبّاء ، وجعلها ملكة غربي الفرات لا في دومة الجندل ، إن هذه الإشارة تشير إلى استعادة "لا واعية" للمرويات القبلية المتواترة ، الشفهية ، عن حروب هذه الملكة للآشوريين ، ملوك العراق القديم ، حيث تمَّ دمجها بحروب زنوبيا ملكة تدمر ، تلقائياً ، كما تمّ ، في السياق ذاته ، دمج صورتي الملكين جذيمة وأذينة .

تكشف هذه الاستعادة ، برأينا ، عن وجهٍ من وجوه الحقيقة التاريخية المشوّشة في مرويات الطبري ؛ فالأسطورة لا تدور في مدينة تدمر وفي عصر ملكتها العظيمة زنوبيا ، بل في مكان آخر ، غرب الفرات ، كما يحدّثه الطبري حيث حكمت هناك ملكة تدعى زبيبة ، ويبدو أن أحد ملوك الحيرة [16] القدامى دخل معها في حروب انتهت بمصرعه ، وقد اعتاد الإخباريون المسلمون – بفضل مروية الطبري – على مماهاة اسم زنوبيا باسم الزبّاء ومعاملتهما على أنهما اسم واحد وعلى جري هذا التقليد قام كتاب التاريخ المعاصرون ، من دون أدنى احتراس أو تدقيق ، بمطابقة مطّردة للاسمين ، في محاكاة مثيرة للدمج غير الخلاق الذي قام به الطبري في مروياته عن تاريخ الحيرة وتدمر ، وهكذا اعتاد الكتاب العرب كتابة اسم الزبّاء في كلامهم عن تدمر ، اعتقاداً منهم ، خطأً ، أن زنوبيا والزبّاء هما شخص واحد؛ وهذا غير صحيح .

تقوم أسطورة الطبري بخداع متلقيها على مستويين :

1) حين تطلب إليه قبول حادث اغتيال أذينة ، الغامض ، في تدمر عام (266 – 267 م) على أنّه هو نفسه ، حادث اغتيال الزبّاء جذيمة الأبرش ملك الحيرة ، في

16

تدمر أيضاً . أي : أنْ نتقبل رواية ذبح جذيمة بعد مكيدة أعدّتها الزبّاء ، وهذا ما لا دليل مؤكداً عليه ؛ بينما يمكن لنا ، على العكس من ذلك ، أنْ نتقبل فرضية موت أذينة الملك على يد زوجه زنوبيا (ذبحه بعد استدراجه) .

2) حين تطلب إليه تصوّر الزبّاء على أنها هي ذاتها زنوبيا ملكة تدمر ، وهذا أمر لا يبدو معقولاً .

ولذلك يمكن عدّ مروية الطبري وأسطورته نموذجية على صعيد فهم الطريقة التي يتشكل فيها رجع الصدى التاريخي للمرويات القديمة الشائعة بين القبائل ؛ وهذا ما سنحاول إيضاحه في الفقرة التالية :

كانت "مشيخة" الزبّاء أو "زا بي بي ي" الصغيرة على الفرات الغربي ، كما يؤكد الطبري ، وفي عصر تغلتبلصر الثالث ، تعيش توتراً واضطراباً مستمراً في علاقاتها السياسية مع جارتها مملكة الحيرة "حيرتا" ، وسيكون تاريخ هذا التوتر العسكري والسياسي بين "المشيختين" القبليتين ، مفهوماً إذا ما وضع في إطار الصراعات التقليدية بين الممالك القبلية العربية في البادية العراقية والسورية ، لأن إحداهما أسسها اللخميون والأخرى بقايا العماليق ، وهو ما يشرح سرّ إلحاح الطبري والمسعودي على القول إن جنود الزبّاء من بقايا العماليق ، فلو كان المقصود حقاً ، جنود تدمر ، لما كانت هناك حاجة إلى القول إنهم من بقايا العماليق . وثمة أمرُ آخر من شأنه أنْ يوضح هذا الالتباس إذ ورد في جميع المرويات القديمة والإسلامية ، مثلاً عند كل من البكري ، صاحب "معجم ما استعجم" وياقوت الحموي "معجم البلدان" ، وكذلك عند المسعودي والطبري وابن الأثير وسواهم ، إنّ الزباء هي "ابنة عمرو بن الظرب العماليقي" ؛ وهذا نسب مختلق ولا وجود له في شجرات الأنساب العربية – إضافة إلى ذلك – لا صلة له بنسب زنوبيا التدمرية ، التي اختلف القدماء أصلاً في جذورها العربية ، حتى إن المسعودي ، شك بنسبه وزعم في مؤلفه "مروج الذهب" أنها "رومية تتحدث العربية" .

فضلاً على هذا كله ، فإن كل الإخباريين القدماء والمسلمين يردّدون الزعم بأن "تدمر سميت نسبةً إلى تدمر بنت حسان بن أذينة العماليقي" ، وهي مزاعم يستحيل التحقق منها تاريخياً ، ولكن يمكن معالجتها أسطورياً ، هذا الاضطراب والتشوش والتضارب في ردّ أصل اسم الملكة والمدينة إلى نسب مقبول ، مردّه في واقع الأمر ، أن المقصود به الملكة القبلية الزبّاء لا زنوبيا ، ويبدو أن كلمة تدمر هذه كانت مصدر (التباس قديم) عند العرب ، فهي النطق الآرامي لكلمة (تمر) العربية : "تتمر" ، تدمر ، ونحن نعتقد أن أصل الكلمة هو تثمر ، من الثمر ، ثم خُففت الثاء تاءً (مثل ثامر ، تامر) ، وذلك لصلة الاسم بوجود واحة كثيفة النخيل ، وثمة سبب مقبول لافتراض هذه الصلة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن الرومان أطلقوا على تدمر اسم (بليمرا / Plamyral) المشتقة من (Palma) ، بمعنى : النخيل ، ما يعني أن الرومان أدركوا معنى الاسم القديم (تدمر) حين قاموا بمكافأته بكلمة لاتينية .

لكن هذا الاسم يمكن أنْ يكون لفتاة ، تماماً كما زعم الإخباريون القدماء . ففي سفر التكوين (11 / 38 – 26 / 37) يرد اسم تامار ، كِنّة يهوذا ، وهي صيغة "عبرية" من الاسم تمر ، ويبدو أن العرب العاربة عرفت هذا الاسم (تامار ، تمر ، تتمر) وربطت بعض مروياتها القديمة بين بناء المدينة والنبيّ ، الملك ، سليمان (ع) ، حتى إن النابغة الذبياني ، وتحت تأثير هذا الالتباس ، أعاد في قصيدة شهيرة رواية أسطورة بناء تدمر قائلاً :

إلاّ سليمان إذ قال الإله له قم في البرية فاصددها عن الفند

وخيّس الجنّ إنّي قد أذنت لهم يبنون تدمر بالصفاح والعمد

من هذا كله يتضح أن مزاعم وجود تدمر بنت حسان العماليقي قد تتصل بالطفولة البعيدة للمدينة ، أي بمزاعم ما قبل ظهورها على المسرح التاريخي ؛ من ثم فإن المروية تنصرف إلى غربي الفرات لا إلى تدمر الرومانية .

وبالالتفات إلى مصادر النص الأسطوري نرى أن ثمة ثلاث أسس استند إليها منشئ النص الأسطوري ، الذي نقله الطبري ، وقام بروايته تارة ، خبراً تاريخياً ، وتارةً أسطورةً .

1) الشائعات التي راجت في تدمر في عام (266 – 167 م) عن قيام زنوبيا بتدبير حادث اغتيال زوجها وابنه ، من ضرتها ، هيرُدُت ، وقد ظل الحادث غامضاً ، ولكن الشائعات استمرت في ملاحقة زنوبيا ، ويفهم من جملة أفكار في هذا الصدد ، أن زنوبيا كانت صاحبة مصلحة كبرى في موت أذينة ليتسنى لولدها وراثة عرش والده ؛ ويبدو أن هذه الشائعات طافت الأرجاء وتردّدت بين القبائل العربية . وعندما وقع ، بعد نحو ثلاث سنوات فقط من هذا الحادث ، أي في عام (271 م) ، حادث مشابه هو موت جذيمة الأبرش على نحو غامض حيث صعد إلى العرش في الحيرة الملك الشاب عمرو بن عديّ ، وهو ابن أخت جذيمة ، جرت مماهاة بارعة ولكن مثيرة للشكوك : لقد تمَّ الدمج بين حادثي الاغتيال وصوّرا حادثاً واحداً مسرحه الكبير تدمر .

كان عمرو بن عديّ "برّ عديّ في التلمود" بمنزلة ابن لجذيمة ، الذي يزعم أنه كان كاهناً عقيماً ، وقد نصّبه الفرس ملكاً على الحيرة . وقد ارتأى بروكلمان ، في مؤلفه "تاريخ الشعوب" أن سابور الأول (241 – 272 م) هو الذي فرض عمرو بن عديّ ملكاً على العرب في الحيرة ، لقد كان موت جذيمة الأبرش غامضاً ، والأسطورة التي يرويها الطبري تدفع إلى الاشتباه بوجود مؤامرة ؛ ولذا فإن الخبر يتضمن إمكانيات غير محدودة لدمجه مع خبر اغتيال اذينة وتنصيب وهب اللاّت ، القاصر ، حيث احتفظت

زنوبيا بحق الوصاية ، إن شائعات تدمر ، في هذا الوقت ، كانت كلها تصبّ في مجرى واحد : المرأة الجميلة والمثقفة زنوبيا قتلت زوجها أذينة ؛ وهذا ما يفسر سرّ طلب الزواج الذي عرضته الزباء على جذيمة ، إذ رمزياً تكون الزباء قد ذبحت زوجها ، على أنّ بعض الشائعات كانت تذهب إلى أبعد من ذلك وتقول إن الرومان هم الذين دبّروا حادث الاغتيال للتخلص من ملك قويّ وطموح في عصر مضطرب هذه فرضية مقبولة ، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار مخاوف الرومان من طموحات "إمبراطور الشرق" أذينة المنتشي بقهر الفرس ، وإذا صحّت هذه الفرضية فهذا يعني أن فارس استعجلت هي الأخرى تغيير تبديل رجلها في الحيرة ، فدبّرت حادث قتل غامض لجذيمة اتساقاً مع ما قامت به روما .

2) كانت أسطورة طروادة وأحصنتها معروفة جيداً بين القبائل ، كما يبدو من نصّ الطبري ، وهو امرٍ ممكن نتيجة انتشار الثقافة اليونانية ، لذا جاءت أسطورة جذيمة محاكاةً لأسطورة (حصان طروادة) ، إذ بدلاً من الحصان الخشبي كانت هناك قافلة إبل فالأسطورة اليونانية تقول : إن أبطال اليونان اختبؤوا بأسلحتهم في جوف حصان خشبي كبير أعدّه أغاممنون الملك بناء على اقتراح الكاهن كالشاس ، وحين دخل الحصان الخشبي طروادة ، قام لاوكون بضرب بطن الحصان بحربةٍ كانت في يده ليتأكد من أن جوفه فارغ (وهذا ما فعله حارس تدمر النبطيّ حيث ضرب بمنخسةٍ كانت في يده الجواليق المليئة بالفرسان) . وكما تقول الأسطورة الإغريقية فقد أدّى الجاسوس سيتون دوراً حاسماً في إقناع حاكم طروادة بإدخال الحصان الخشبي (وهذا ما قام به الوزير قصير بين سعد) .

3) أما المصدر الثالث في إنشاء الأسطورة العربية فهو مشهد موت كليوبطرا ، الذي تمت استعارته ، وهو مصّ الخاتم المسموم ، وهناك اعتبارات عدّة أملت هذه الاستعارة تندرج كلها في سياق مزاعم الإخباريين العرب عن وجود أصل عماليقي للزبّاء ، وهم يفترضون أنها زنوبيا :

أ) إن زنوبيا كانت تقول عن نفسها إنها من أصول مصرية ، وهذا أمر شائع وقد ردّدته المرويات التاريخية .

ب) إن العماليق كانوا ، ذات يوم بعيد ، حكاماً في مصر نحو عام (1750 ق.م) أي إنهم كانوا مصريين .

وهكذا تمت مطابقة من نوع آخر : بما أن الزبّاء من أصول عماليقية ، فهي إذاً مصرية ، وإذاً ، مرةً أخرى ، فإن زنوبيا التي تقول عن نفسها إنها مصرية ، إنما هي الزبّاء ! ، وهكذا تمت استعارة مشهد موت كليوبطرا بالسمّ في مصر إثر هزيمتها أمام الإمبراطور الروماني ليكون مشهداً ، جليلاً ، مهيباً ، يتناسب مع موت مهيب للزبّاء ، التي تُركت في أسطورة الطبري وهي تموت بمصّ السمّ من الخاتم ، تماماً كما فعلت كليوبطرا ، بينما نعلم من التاريخ أن زنوبيا ماتت في روما بعد أنْ أُخذت إلى هناك أسيرة ذليلة .

إنّ مروية الطبري عن موت جذيمة الأبرش في تدمر ، تتضمن ما هو أبعد أثراً من الخلط والالتباس فقط في الأسماء والمواضع ، إنها تتضمن رجع صدى التاريخ الغابر والأسطوري وقد تردّد في أرجاء عالمنا المعاصر في صورة مرويات ملتبسة يراد لنا أنْ نصدّقها كحقائق تاريخية ، ومن دون أدنى شك فإن نقد النص التاريخي لن يكون ممكناً من دون معالجات رصينة لما يبدو أساطير غير قابلة للتصديق .

قد تكون شهرة تدمر وطغيانها على جمع الممالك العربية الصغيرة والقديمة سبباً رئيساً في تصوّر القدماء لكل مملكة مزدهرة على أنها تدمر ، تماماً كما طغت شهرة "زا بي بي ي" أو زبيبة ، الملكة العربية الشجاعة التي قاومت الإمبراطورية الآشورية ، على جميع الملكات القبليات حيث صارت كل (ملكة عظيمة) هي الزبّاء ، ولكن المهم أنْ نتمكن ، في النهاية ، من وضع التخوم بين ما هو خبر تاريخي عنها أو أسطورة تناقلت القبائل روايتها جيلاً بعد جيل .

على هذا النحو جرى ويجري في التاريخ دمج متتابع ومثير للصور .

(4)

حروب الإسكندر المقدوني وأسطورة زرقاء اليمامة

في الأساطير العربية القديمة ، كما في الأساطير الإغريقية ، ثمة حاجة إلى نبوءة كاهنة أو كاهن ، لكي تتحقّق المأساة ، إنّ العنصر الأهم في (التراجيديات) العربية القديمة والإغريقية متماثل جداً : يقف الكاهن ليعلن أن الكارثة ستقع ، ثم إثر ذلك ، يطلب إلى الجميع أنْ يستعدوا لملاقاة الحدث ، ولكن ، ولأجل أنْ تتحقق المأساة ، لا بد من صدود جماعي عن النبوءة ؛ عدم تصديق ، وربما تشنيع بصاحبها . بعد ذلك مباشرة تحدث المأساة .

في إطار هذا التصوّر تقع أسطورة زرقاء اليمامة ، الأكثر شهرةً في التراث الشعبي العربي القديم والحديث ، والتي روتها ، مراراً وتكراراً ، كل الموارد العربية والإسلامية بوصفها جزءاً عضوياً من مروية تاريخية عن حرب دارت ، ذات يوم ، بين طسم وجديس وهما من قبائل العرب البائدة .

وقد روى الطبري والمسعودي وياقوت الحمويّ هذه الأسطورة في سياق أخبار تاريخية عن حروب القبائل ودور اليمن القديم في تثبيت الحكام القبليين ونادراً ما ترسبت في ذاكرة المتلقين فكرة أن أسطورة زرقاء اليمامة تخصّ فعلاً قبيلتين عربيتين خاضتا حرباً طاحنة ، وأن اليمن مالبثت أدّت الدور الحاسم في تحديد المصير التاريخي لهما .

كانت جديس ، حسب المروية التاريخية لكل من الطبري ، وأبن الاثير ، والمسعودي ، خاضعة لحكم طسم ، وكان أحد ملوكها يدعى عمليق المتحالف مع سبأ ، ويبدو أنّه استناداً إلى الأسطورة ، تمادى في قسوته وظلمه ، حتى إنه فرض

على جديس أنْ تزفّ إليه كل عروس قبل زفافها وأنْ "لا تتزوج بكرٌ من جديس حتى تدخل عليه فيفترعها قبل زوجها" .

تستطرد الأسطورة وتقول إن ثائراً من جديس على حكم الملك عمليق ، دبّر عملية اغتيال ناجحة للملك وحاشيته وأتباعه ، ما مكّن قبيلته من فرض سيطرتها على القبيلة المنافسة طسم ، لكن رجلاً من القبيلة المهزومة فرّ إلى اليمن طالباً النجدة من ملكها أسعد تبّان بن ملكيكرب ، الذي سيَّر حملة عسكرية لتأديب جديس على تمردّها وإعادة السلطة إلى طسم ، وكانت الحملة بقيادة ابنه تبع (حسّان) ، الذي سارع إلى تنفيذ المهمة .

فسار تبّع في جيوشه حتى قرب من جوّ ، وهو اليمامة . فلمّا كان على مقدار ليلة منها عند جبل هناك ، قال رياح ، [وهذا اسم الرجل الفارّ] : توقف أيها الملك فإن لي أختاً متزوجة في جديس يقال لها يمامة وهي أبصر خلق الله على بعد ، فإنها ترى الشخص من مسيرة يوم وليلة ، وإني أخاف أنْ ترانا وتنذر القوم ، فأقام تبّع في ذلك الجبل ، وأمر رجلاً بأن يصعد الجبل فينظر ماذا يرى ، فلمّا صعد ، دخلت في رجله شوكة ، فأكبّ على رجله يستخرجها فأبصرته اليمامة وكانت زرقاء العين ، فقالت [لقومها] : يا قوم إنّي أرى على الجبل رجلاً وما أظنه إلاّ عيناً [أي : جاسوساً] فاحذروه .

فقالوا لها : ما يصنع ؟ .

قالت: إما يخصف نَعلاً أو ينهش كتفاً. فكذبوها .

ثمّ أن رباح ، من قبيلة طسم المهزومة ، قال للملك : مُرْ أصحابك ليقطّعوا من الشجر أغصاناً ويستتروا بها ليشبهوا على اليمامة وليسيروا كذلك ليلاً .

فقال تبّع : أو في الليل تبصر مثل النهار ؟

قال : نعم أيها الملك ، بصرها بالليل أحدّ .

فأمر تبّع أصحابه بذلك فقطّعوا الشجر وأخذ كل رجل بيده غصناً حتى إذا دنوا من جو ليلاً نظرت اليمامة فقالت : يا آل جديس ، سارت إليكم الشجراء أو جاءتكم خيل حمير .

فكذّبوها .

فصحبّتهم حمير واستباح حسان جديس وقتّلهم وسبى صبيانهم ، ثم دعا باليمامة ، بنت مرّ ، فأمر فنُزعت عيناها ، فإذا في داخلها عروق سود ، فسألها عن ذلك ، فقالت : حجرٌ أسود يقال له الإثمد كنت أكتحل به ، وكانت هي أول من اكتحل به فاتخذه الناس بعد ذلك كحلاً ، وأمر الملك باليمامة فصُلبت على أبواب جوّ وقالوا : سمّوا جوّ باليمامة .

على غرار تقليد ثقافي قديم ونموذجه الإغريقي (الإلياذة) ، كان شعراء الجاهلية يقومون بإعادة صياغة شعرية للمآسي التاريخية ، لا لأن الأقاصيص والخرافات والأساطير والمرويات المتناقلة تستهوي هؤلاء ، وإنما لأن الشعر كان في الأصل نثراً قصصياً حكائياً قبل أنْ يستقل بنفسه عن النثر الحكائي وينفصل عنه ، ويبدو أن أسطورة زرقاء اليمامة شغفت قلوب هؤلاء طويلاً ، حتى أن الأعشى قام (روايتها) شعرياً ، على الطريقة الهومِريّة :

إذ أبصرت نظرةٌ ليست بفاحشةٍ إذ رفّع الآل رأس الكلب فارتفعا

قالت أرى رجلاً في كفه كتفٌ أو يخصف النعل لهفاً آيةً صنعاً

فكذّبوها بما قالت فصبّحهم ذو آل حسّان يزجّي السّمر والسّلعا

فاستنزلوا آل جوّ من منازلهم وهدّموا شاخص البنيان فاتضعا

من بين رواة الأسطورة المحتملين هناك رجل له أهمية خاصة ، يدعى جبير بن الحسن ، وهو من أهل اليمامة ، بشهادة ياقوت الحموي وإسناده ؛ وسوف نرى ، فيما بعد أهمية كونه من سكان مدينة أو موضع ، يُعدّ الوطن التاريخي للأسطورة بإجماع الرواة ، لقد اختلف الرواة الفقهاء في تقدير أهمية رواية جبير بن الحسن ، فقال عنه أبو حاتم السجستاني : إنّ أحاديثه لا بأس بها ، فيما ضعّفهُ النسائي . وهذا أيضاً، كما سنرى ، له أهمية فائقة في تفكيك وتحليل الخبر التاريخي والأسطورة على السواء .

في بعض أنساق الخطاب الأسطوري العربي القديم ، يجهد سارد النّص في تأويل أو تفسير أسباب وبواعث وجود شعب (أو جماعة أو موضع أو ظاهرة أو حتى اسم من الأسماء الثانوية) ، إن فكّ رموز الاسم وتحليله ، هو في صلب وظائف الخطاب الأسطوري ، ولذا نجد أن جوّ تحولت إلى اليمامة ، ارتباطاً بصلب فتاة من جديس اسمها يمامة ، أنذرت قومها بالمأساة القادمة فلم يصدقها أحد .

ليس من المهم أو الضروري أنْ نسال : ولكن ، ما دام الملك اليمني قام بتعذيب الفتاة ثم قتلها وعلَّقَ جثتها على أبواب المدينة ، أفليس من المنطقي الاّ يسمي المدينة باسمها ؟ . هذا الإبهام في سلوك سارد النّص متعمّد ، غرضه الإحالة إلى رمزية الصلب والشعور بالإثم والندم ، ومع هذا لا بد من التساؤل عن سرّ الإحالة التي يقوم بها الخطاب الأسطوري إلى الكحل ؟؛ فما صلة الكحل بوجود عرق أسود في عيني الفتاة ؟ .

يربط سارد النّص الأسطوري ، الذي ينقله الطبري بوصفه حدثاً تاريخياً ، ويا للغرابة ، بين معرفة العرب الإثمد ، وهو الكحل ، ووجود فتاة زرقاء العين ، هذه الرابطة ستكون مفهومة إذا ما جرى النظر إلى الإثمد في إطار (عائلة مقدسة) من المواد

التي امتلكها العرب في العالم القديم ، وهي البخور ، والمرّ ، واللبّان ، وجعلتهم من أغنى الشعوب القديمة ، ولأن هذه المواد ارتبطت بالمعابد ، حتى أن روما كانت تشتكي من إرهاق ميزانيتها بسبب تكلفة بخور معابدها المستورد من جنوب غربي الجزيرة العربية ، فإن كل مادة منها هي مادة مقدّسة ، ولها منشأ عجائبي .

هذه العجائبية تنبع من قلب المأساة .

ويبدو أن ثمة رابطة أخرى ينبني عليها النّص هي العلاقة بين حدّة البصر ووجود الإثمد ، وإذا ما سرنا أبعد من ذلك ، فثمة صلة بين اسم الفتاة ، زرقاء وكلمة زُرّق ، التي تعني حدّة البصر ، وهنا بعض الملاحظات في هذا الصدد :

1) يتأسس هذا الجزء من الخطاب الأسطوري على قاعدة معتقد شعبي قديم لا يزال مستمراً في الراسب الثقافي الشعبي ، في مجتمعات العرب اليوم ، ومفاده أنّ الكحل يزيد من حدّة البصر أو يضاعفه ، ولذلك فإن مشهد نزع عيني الفتاة ، حيث يتكشف الأمر عن عروق سوداء هي الإثمد ، يتضمن تصوراً قديماً وأسطورياً عن النبات الذي سوف يتحوّل إلى كحل ، إنّه ، وطبقاً لهذا المعتقد ، نبات في هيئة عروق سود هي سرّ البصر الحادّ ، والجميل بدلالة الزرقة .

2) حظيت كلمة زرقاء ، بعناية خاصة في اختيار سارد النّص . فمادة زرق تعني ، النظر الحادّ ، القويّ ، وقد دار جدل بين الفقهاء العرب والمسلمين في المعنى الحقيقي الذي تنصرف إليه هذه الكلمة ؛ فقد فسّر ثعلب قوله تعالى : "ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً) [17] بقوله : "زرقاً بمعنى عطاشى" ، وقد اعترض ابن سيده على هذا التأويل التعسفيّ وارتأى أن المعنى ينصرف إلى

17

زرقة العين (أي : ازرقت أعينهم من شدّة العطش) ، وهذا ما كان يقول به سيبويه ويوافقه السيرافي في ذلك حيث إن الزرق هو : الحديد النظر ، وبرأينا إن ثعلب لم يخطئ تماماً في تأويل الآية لأن زرقاً ، تعني الشدّة في وصف عذاب المجرمين ، وهي الدلالة ذاتها في النظر القويّ ، أو النظر الشديد لذا فإن زرقاء اليمامة ، تعني المرأة ذات البصر القوي .

3) إن الأصل العربي القديم للأسطورة يتصل بوجود كاهنة في أرض هجر تدعى زرقاء بنت زهير؛ وقد دارت مرويات محددة عنها ، بعضها نقله البكري في "معجم ما استعجم" ، كما لفّق الرواة على لسانها سجعاً ركيكاً وأشعاراً تفيد بنبوءات عن مآسٍ وكوارث ستقع ، وهذا تقليد ثقافي عربي عريق ، تجده في سلسلة طويلة من الوقائع الأسطورية عن كهان وكاهنات، يطلقون نبوءاتهم أمام أتباعهم من القبائل والأسباط (كما هو الحال مع نبوءات أنبياء اليهودية وكهانها) . وثمة سجعٌ منسوب إلى الزرقاء بنت زهير لعلّه يتضمن أصلاً منسياً لفكرة تقطيع الأشجار واستعمال الأغصان لتمويه تحركات الجيش اليمني فقد قيل إن القبائل سألتها عن أمر ما ، فقالت : "سعف وأهان ونمرُ وألبان خير من الهوان" ، وهو سجع لا معنى له ، ولكن قيمته هي في إشارته إلى نصيحة امرأة تدعى زرقاء ، وكانت كاهنة هجر الكبرى ، بأن سعف (النخيل) له صلة بما سيقع من أحداث . ومن المؤكد أن ثمة صلة جغرافية حقيقية . بين هجر واليمامة التي تبعد عنها نحو عشرة أيام ، طبقاً لحساب الزمن في العالم القديم ؛ لأن منازل طسم وجديس تمتد على طول هذه الرقعة

الشاسعة وما حولها إلى البحرين وهي هجر ، بينما كان حسّان ، الأمير اليمني ، في نجران .

لقد استنبط سارد الأسطورة العربية من واقعة كهانة زرقاء بنت زهير ، كاهنة هجر واليمامة ، فكرة التنبؤ بما أن الكاهن يتنبأ ، ومن فكرة التنبؤ هذه قام سارد النّص باستنباط موازٍ ولكنه مكمّل ؛ بما أن التنبؤ هو القدرة على رؤية الأشياء والوقائع والأحداث قبل وقوعها ، فإن معنى التنبؤ ينحصر في الرؤية ، أي : في البصر الحادّ والشديد ، بذلك تكون دلالات الاسم الأسطوري والتاريخي قد تكاملت فالاسم زرقاء يدلّ على امرأة كاهنة ، كما أنّه يدلُّ على حدّة البصر ؛ ومن هذه العناصر مجتمعة ثمَّ إنشاء صورة مدهشة لامرأة أسطورية تملك القدرة على رؤية الأعداء قبل مسيرهم نحونا .

إننا ، كمتلقين للأسطورة نرغب بقوة في صورة من هذا النمط : أنْ تكون لنا ، نحن أيضاً ، القدرة على رؤية أعدائنا في أثناء مسيرهم نحونا .

إذا كانت هذه هي ، إجمالاً ، العناصر الأهم في الأسطورة العربية القديمة عن زرقاء اليمامة ، الكاهنة في هجر ، فإن عناصر الخبر التاريخي تتطلب معالجة محافظة ، تقوم على أساس نقد مصادر الطبري ، ناقل الأسطورة ، بإعادة فصل التاريخي عن الأسطوري في مروياته ، والأمر ينطبق ، بكل يقين ، على المسعودي وياقوت الحمويّ ، وهما ، على غرار الطبري ، يتقيدان حرفياً بالتقليد الثقافي القديم : رواية الخبر مؤسطراً .

والآن : من حسّان ، الأمير الحميري الذي سار إلى اليمامة في حملة عسكرية ؟ . هل هو ذاته الذي تسمّيه بعض الموارد الإسلامية تبّع بن حسان بن تّبع بن ملكيكرب الأقرن ؟ ، لكننا لا نعلم شيئاً دقيقاً عن ملك أو أمير بهذا الاسم ، كما أننا

لا نعلم أي شيء تقريباً عن ملك طسم المدّعى أنه عمليق ، وطبعاً لا نعرف أي شيء عن العصر الذي عاش فيه أو عن ثورة جديس ضده ؟ .

ومع ذلك فإن النقوش اليمنية تحدثت عن أمير يمني هو حسان بهأمن بن أسعد كرب الذي عاش نحو عام (430 م) ، كان حسّان هذا يحكم نجران إلى جانب والده حاكم سبأ وذي ريدان وحضرموت [18] ، قام تبّع حسّان بحملة في الجزيرة العربية لتأديب بعض القبائل المتمردة على سلطة اليمن وفق روايات كل من ابن خلدون ، وابن قتيبة ، صاحب "المعارف" والطبري "تاريخ سني الملوك" ، وكذلك وهب بن منبه صاحب "التيجان في ملوك حمير" وهي حملات تقليدية لطالما قام بها الملوك اليمنيون لتأديب قبائل الشمال الطامحة على الاستقلال ، وبينما تذهب كل هذه المرويات إلى القول إنّ حسان شمل في حملته الحربية مدن الأنبار والحيرة وصولاً إلى التبت والصين (وفق الطبري ، ووهب بن منبه) ، وهذا ، كما نعلم ، بعد أسطوري للحروب التاريخية ، فإن النقوش اليمنية تحصر هذه الحملة في رقعة جغرافية ضيقة : اليمامة وهجر .

لقد شكّك هارتمان (Hartman) في حقيقة وجود بطل تاريخي اسمه حسّان وذلك بسبب اللبس الذي صاحب قراءة اسمه في النقوش اليمنية ؛ حيث يرد تارة ابن حسان ، وتارة أخرى ، حسان أي : مرةً أباً ومرةً أبناً ، وهو ما يعيد تذكيرنا باللبس الذي لازم تسجيل اسمه في الإخباريات العربية حيث سجل الاسم مرّات على هذا النحو : تبّع بن حسان بن أسعد بن ملك يكرب ، افترض هارتمان أن الإخباريين العرب ربما قصدوا بالاسم حسّان الملك اليمني شرحبيل يعفر (450 م) ، بيد أن القائمة التي أعدّها ريكمنس تضع حسان هذا قبل شرحبيل يعمر ! .. ينقل جواد علي في مؤلفه "المفصل" نص النقش (Philby 288) وفيه : "أب كرب أسعد وبنهو حسان يهأمن ملكي سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت وأعراب همو طودم وتهتم .

18

بني حسن ملك كرب بهامن ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت ويمنت" ، وقد فهم جواد علي ، على غرار فيلبي ، وغلازر ، وريكمنس وآخرين أن أب كرب أسعد ، والد حسان يهأمن ، هو ابن حسان ملك كرب يهأمن الذي كان ملكاً كذلك ؛ ولذا تساءل : هل نحن أمام ملك اسمه حسان ملك كرب يهأمن ؟ ، أم أن هذا الملك هو نفسه ملك كرب يهأمن أي اليمن) الذي ورد في نقوش سابقة ، ومن ثم فإن حسان هو النعت الذي كان ينعت به ؟ .

من الواضح أن اللبس في قراءة الاسم في النقش (أباً وابناً) مماثل للَّبس عند الإخباريين فما السرّ وراء ذلك ؟ .

قد يكون د. جواد علي على حق فعلاً حين افترض أن حسّان هو اللقب ، لا الاسم ، الذي حمله ملك يمني من أسرة أسعد ، المعروف باسم أسعد الكامل [19].

وأيَّاً كان الأمر ، فثمة ما يكفي من الأدلة على وقوع الحملة العسكرية ، ومن ثم دقّة الخبر التاريخي الذي نقلته مرويات الإخباريين ، بيد أن ما يفسد هذه الدّقة إنما هو الدمج المفرط للذكريات القديمة بالحدث التاريخي .

عن حملة حسان في هجر كانت ، في الأصل ، على أرض معدّ ، ولم تكن موجهة إلى طسم وجديس ، لأن هاتين القبيلتين نُفيتا عن الوجود في هذا الوقت عام (450 م) فهما من العرب البائدة ، إنّ زجّ الطبري ، المعتمِد على رواية الأعشى الشعرية ، باسم هاتين القبيلتين يندرج في إطار ما يمكن أنْ نسميه هنا (الدمج المتتابع) للأسماء والمواضع داخل بنية السرد الإخباري العربي القديم حتى لتبدو حملة الملك اليمني (حسان يهأمن) لتأديب القبائل الشمالية في أرض معدّ ، كما لو كانت رجع صدى لحملات قديمة مماثلة ، قام بها ملوك اليمن ضد قبيلتين من العرب العاربة (البائدة) هما طسم وجديس .

19

لقد أيقظت ذكريات الحملة اليمنية نحو عام (410 م) على أرض معدّ ذكريات دفينة وقعت في الماضي ، وكانت هجر واليمامة مسرحها التاريخي ، ولذا قام سارد النصِّ بدمج المواضع والأبطال والضحايا في سياق أسطورة جديدة : فبدلاً من معدٍ ، ثمَّ استرداد طسم وجديس ووضعهما في اليمامة ، وقام سارد النصّ ، انسياقاً مع هذا الدمج وتطويراً له ، بتسجيل اسم قائد الحملة تارةً تبّع حسّان وتارةً أخرى تبّع ابن حسان ، لكأن اللبس في أصل النقش أفضى ، استطراداً إلى الالتباس ذاته في الموارد العربية والإسلامية ، إن اقتراح الدكتور جواد علي ، القائل بمعاملة الاسم حسان لقباً ، جدير بالاهتمام حقاً ، إذ قد يساهم في إعادة قراءة النقش والمروية التاريخية على قدم المساواة من حيث درجة الأهمية .

في إطار هذا النسق من الدمج المتتابع في المرويات ، يمكن ملاحظة أنّ المكوّن الأسطوري اليوناني حاضر بقوة ، في بنية الخطاب الأسطوري العربي [20] ، بيد أنه غدا مكوّناً عربياً بفضل روح الدمج وقوة السرد ، إن أسطورة زرقاء اليمامة هي ، في واقع الأمر ، رجع صدىً لمرويات وأساطير يونانية ، بعضها له صلة بحرب طروادة ؛ ويبدو أن القبائل استمعت، مراراً وتكراراً ، لمرويات هذه الحرب الأسطورية . وربما قام الأعشى بمحاكاة الإلياذة حين سرد شعرياً أسطورياً يونانية على أنها أسطورة الكاهنة زرقاء ، وهذا ما سوف نوضحه هنا .

تقول الأسطورة اليونانية ، وهي جزء من أسطورة حرب طروادة ، عن كاساندر ، ابنة بريام ملك طروادة من زوجه هيكوبا ، وقعت ضحية غضب أبولون، فقد أحب الإله أبولون كاساندر حبّاً عارماً ، ولذا منحها موهبة التنبؤ ، ويبدو أن كاساندر وعدت ، في البداية ، الإله أبولون بمبادلته الحبّ ، لكنها سرعان ما شعرت بالخوف من فقدان موهبة التنبؤ ، ولذا نكثت بوعدها وتراجعت عن حب أبولون عندئذٍ سارع أبولون إلى الانتقام منها بأن جعل الناس لا يصدّقون نبوءاتها، وحين وقع الهجوم

20

اليوناني على طروادة حذّرت كاساندر السكان من اقتراب المهاجمين ، لكن أحداً لم يكن مستعداً لتصديقها ، هكذا دخل أبطال اليونان إلى طروادة عندما تعطلّت قدرة كاساندر على التنبؤ .

هذه هي "زرقاء اليمامة" اليونانية المسماة كاساندر ، وقد تمَّ دمج صورتها الأصلية بصور مماثلة أو مستنبطة منها صورة كاهنة هجر الكبرى زرقاء بنت زهير ، وتمّ ، داخل المرويات الإخبارية ، تخيل جديد لوقائع من حروب قبلية وقعت بين طسم وجديس في اليمامة ، أي في جوّ القديمة حيث بدت الحرب ، في الجهاز الرديّ للأسطورة الجديدة ، كما لو أنها وقعت فعلاً في عصر حسان يهأمن وأنه قام بصلب فتاة تدعى زرقاء اليمامة ، لقد أعاد سارد الأسطورة ، وهو هنا جبير بن الحسن ، الذي ضعّفه النسائي وشكك فيه السجستاني بسبب "ضعف" روايته للحديث ، لا رواية الأسطورة القديمة كما هي ، بل وقام بدمج عناصر جديدة ، مستذكراً صورة كاهنة هجر (واليمامة وهي موطنه كما رأينا) ولك بإعادة دمج صورتها في صورة كاساندر التي حذّرت الطرواديين فلم يصدّقوها ، هذا يعني أن راوي الأسطورة ، ابن الحسن ، أو أحد رواتها الآخرين ، ربما استمع بنفسه إلى الأسطورة الإغريقية ، ولِم لا ؟ . لقد كانت هجر ، وعاصمتها التأريخية العظيمة جرهاء ، من أعظم المدن وأكثرها ثراءً حسب سترابون ، الجغرافي اليوناني الذي زارها ، وكان هناك باستمرار ، تجار من بلاد الأغريق في أسواقها .

كنا افترضنا وجود أهمية ما لمسألة رواية الأسطورة من قبل شخص هو ، أصلاً ، من سكان اليمامة ، مسرح الحدث ، فما أهمية ذلك حقاً ؟ . لن يعجب قارئ الأسطورة ، المعاصرة ، من الفرضية التالية : ثمة احتمال حقيقي أن جبير بن الحسن استمع إلى رواية يونانية عن حرب طروادة في اليمامة وأسواقها المزدهرة ، إذا ما علم أن جالية يونانية ضخمة كانت تعيش في الجزيرة العربية على طول ساحل البحر الأحمر وفي ميناء عدن ، ومع أنها ذابت وانصهرت مع الوقت داخل

القبائل العربية ، فمن المحتمل ألاّ تكون ثقافتها وذكرياتها ، وربما أساطيرها قد ذابت هي الأخرى أو تلاشت ، إلاّ بمعنىً واحد ، هو اندماجها بتتابع مع مرويات جديدة نقلها المستوطنين الجدّد ولدينا مثال نموذجي عن هذا النمط من الاستيطان : إن جزيرة سوقطرة [21] اليمنية لم تعرف في تاريخها جاليات عربية وهنديّة فحسب ، وإنما يونانية كذلك ، كانت قد وصلت إلى جنوب غرب الجزيرة العربية ، عبر البحر ، مع الحملات الحربية للإسكندر المقدوني نحو عام (336 ق . م) . وقد قدّرها الهمداني ، مؤرخ اليمن الصيف ، بعشرة آلاف مقاتل ، دخلوا النصرانية بعد ذلك ، بينما ارتأى مؤلف كتاب "الطواف حول البحر الارتيري" أنّ سبب وجود هذه الجالية يعود ، في جزءٍ منه ، إلى حملة البطالمة على ميناء عدن حيث نجحوا في توطين بعض الأسر اليونانية ، وفي عصر تالٍ ، نحو عام (50 ق. م) ، سقط الميناء بيد الرومان إثر حملة عسكرية . . بيد أنّ ياقوتً الحموي زعم أن أرسطوطاليس هو الذي نصح الإسكندر المقدوني بالاستيلاء على سوقطرة وعدن ، وأن يترك في الجزيرة جالية يونانية ، وحتى اليوم لا تزال هذه الجالية تعيش محافظة على ذكرياتها وأنسابها ، فهل ثمة احتمال حقيقي بأن أسطورة كاساندر قد توطّنت في الجزيرة العربية قبل حملة حسّان على قبائل أرض معدّ بأكثر من ألف عام ؟ .

يتبقى شيء أخير : إن كثافة وفاعلية هذا الدمج المستمر للصور داخل الخطاب الأسطوري العربي (الكلاسيكي) تتجلّى على أكمل وجه في وجود عناصر تنتمي إلى أساطير سومرية ؛ ففي ملحمة غلغامش يمكننا أنْ نجد الصورة الأصل للملك العربي عمليق ، وهو شخصية غير تاريخية طبعاً ، حيث نقرأ التالي [22]:

لقد أحلّ في المدينة العار والدنس وفرض على المدينة المنكودة المنكرات وأعمال السخرة ، لقد خصصوا الطبل إلى ملك أُرُك كبيرة الأسواق ليختار

21

22

على صوته العروس التي يشتهيها إلى غلغامش ملك أُرُك) كبيرة الأسواق يخصصون الطبل ليختار العرائس قبل أزواجهن فيكون هو العريس الأول قبل زوجها .

من المؤكد أنّ صدى هذه الصور المتتابعة قد تردّد ، على نحو ما ، داخل الخطاب الأسطوري لألف ليلة وليلة حيث أتخذ قتل الزوجات العرائس كل ليلة معنىً أكثر تمثيلاً للمنحى الرمزي لعملية فضّ البكارة ، فإذا كان شهريار ، يقوم ، كل ليلة بقتل عروسه ، فإن عمليق العربي ، وغلغامش السومري ، يقومان ، رمزياً ، بعمل مماثل هو فضّ بكارة العرائس قبل زفافهن ، هذا يعني أن عناصر عدّة ، عربية قديمة ، سومرية ، ثم يونانية ، هي التي شكلت الخطاب الأسطوري الخاص بزرقاء اليمامة ، وهي تشير في خاتمة المطاف إلى أخبار تاريخية صحيحة ولكنها مؤسطرة ؛ عن حملة حربية يمنية متأخرة ضد قبائل معدّ الشمالية ، وفي سياق هذه الحملة جرى استذكار حملات يمنية قديمة مماثلة ، نظمت على قبائل من العرب العاربة في عصر كانت فيه اليمن دولة مركزية قوية – وطبعاً – فقد كانت كاساندر اليونانية ، التي تمَّ تعريب اسمها إلى زرقاء ، بمعنى : المبصرة ، وهو معنى يماثل معنى المتنبئة ، حاضرة بقوة في أخبار هذه الحملة العسكرية الجديدة إذ جرى تخيل المأساة القبائلية وكأنها هي ذاتها مآسي طروادة ، حيث الفتاة التي فقدت القدرة على حمل الناس على تصديق تنبؤاتها ، إنه لمن المثير حقاً أن نلاحظ ، في إطار هذا التصور ، كيف أن اليونانيين تخيلّوا الكاهنة إذ جرى تصويرها على النحو نفسه عند العرب ، ففي الأساطير اليونانية تسمى (بيثا) ، وهو لقب عرّافة معبد دلفي الذي شهد مصرع المعماري اليوناني ، تقوم (بيثا) بقول كلام مفكك ، على غرار كلام زرقاء اليمامة ، ولا معنى له ، وعندئذٍ يقوم الكاهن بتفسيره . تجلس العرّافة ، أي : الكاهنة ، فوق حفرة تتصاعد منها أبخرة وبعد ذلك تنتابها رعشة هستيرية لتقول كلاماً لا معنى له . إنّ ما يدعى بـ (سجع الكهان) غير المفهوم ، أي الكلام غير النظامي ، والخالي من التسلسل المنطقي ، هو من مزايا وصفات عمل الكاهنة أو

(البيثا) ، ولذلك فإن تنبؤاتها غالباً ما تتطلب تفسيراً ، هذه هي "زرقاء اليمامة" اليونانية التي حذرت الطرواديين .

بقي أنْ أشير إلى أسطورة يونانية أخرى عرفت باسم أسطورة بيرديكس ودبدال ، وتدور حول الأول ، الذي كان معماراً ومخترعاً وهو أبن أخ الثاني ، وقد حسده عمه على موهبته فقذفه من أعلى معبد أثينا في الأكروبول . وحين اجتمعت المحكمة للنظر في الجريمة ، كان قرار نفي ديدال قد اتخذ إن نفي ديدال يضاهي اختفاء النعمان بعد قذف سنّمار من أعلى الخورنق .

(5)

تلفيق تاريخ اليمن القديم والحروب اليونانية – الفارسية :

ملوك لا وجود لهم

تكشف قوائم أنساب ملوك اليمن القديم التي نشرها النسّابة العرب ، ووردت في كتابات أهم مؤرخي اليمن وهما الهمداني (350 هـ) ونشوان بن سعيد الحميري (573 هـ) عن أكثر الأنماط تقليدية في مشكلة الإنسان العربي ، فهي تعجّ بأسماء ملوك أسطوريين وزعماء لا وجود لهم وبـ "أبطال" لم يولدوا قط .

ويبدو أن اهتمام الهمداني المبكر في "الإكليل" لم يكن منصبّاً بدرجة رئيسة على تثبيت هذه الأنساب ، وبعضها أسطوري إلى النهاية ، وحسب ، وإنما أيضاً على السجال لمصلحة نقل هذا النسب أو ذاك من هذه الشجرة إلى تلك ، إن أوضح مثال يمكن عرضه على القارئ هو الذي فجّر نقاشاً ساخناً بين علماء اليمن بدءاً من عام (400 هـ) ، فبعد زهاء قرنين من وفاة الهمداني ، وحين كان مؤلفه الضخم "الإكليل" يرسّخ معتقدات قديمة ، ويثبتها في حفل تاريخ ملوك اليمن وأنسابهم وينتشر بين القبائل ، قام نشوان بن سعيد الحميري بتوجيه نقد لاذع لـ "الإكليل" ساخراً من عمل مؤلفه ، وداعياً إلى رفض إحدى أطروحات الكتاب الرئيسة القائلة إن نسب الملك الأسطوري الحارث الرائش يجب ألاّ يوضع ضمن أنساب حمير الأصغر بل في مكان آخر .

المثير للاهتمام في نقاشات هذا العصر أنها لم تدر حول الأنساب الأسطورية للقبائل والجماعات القحطانية ، وإنما كذلك حول الوجود التاريخي الافتراضي لملوك من اليمن القديم لا وجود لأي دلائل موثوقة تدعم مزاعم عدّهم ملوكاً ، أو أن لهم وجوداً ، أصلاً ، ضمن أحداث تاريخ اليمن القديم ، وقد لاحظ الباحث اليمني محمد

عبد القادر بافقية "دراسات يمنية 2: 1985" أن نقاشات الهمداني دارت حول نسب الحارث الرائش وإلحاحه على أنه ينتسب إلى سلالة الصوّار ، هذا النقاش المدوّي الذي سجّله الإخباريون في شكل روايات متضاربة عن الأنساب وعن ملوك زعموا أنهم حكموا اليمن ، ذات يوم ، يؤكد الطابع القديم والمتوارث لاضطراب الأنساب العربية والذي تجسّد في صورة ثقافة خلافية إشكالية هي في صميم تصوراتٍ أسطورية عن التاريخ .

هذا باقتضاب شديد – ولكن ملائم – الإطار التاريخي العمومي للمسألة التي نطمح إلى طرحها هنا :

يثير اسم الملك الأسطوري : الحارث الرائش ، الذي كان مادة الخلاف بين نسّابي اليمن والعرب ، ولم يرد ذكره قط في النقوش اليمنية التي عثر عليها العلماء ، مسألة الصلة المحتملة بين لقبه (الرائش) الذي تخيله القدماء مستمداً من كلمة (راش) بمعنى : غنم ، سلب ، جلب ، أعطى ... إلخ ، ارتباطاً بحروب أسطورية خاضها وخرج منها منتصراً حاملاً لبلاده غنائم جعلت اليمن القديم ثرياً ، وتفسير وتأويل هذا اللقب وسبب حمله ، واستناداً إلى الأندلسي "نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب" ووهب بن منبه "التيجان في ملوك حمير" وعبيد بن شربة الجرهمي "أخبار اليمن" وإلى الهمداني نفسه "الإكليل" ، فإن الحارث الرائش سمّي الرائش لأنه ، راش ، الناس جميعاً ، أي أغناهم.

ويقول ابن قتيبة "المعارف" :

وصار الملك إلى الحارث ، الرائش ، فكان أول من غزا منهم وأصاب الغنائم وأدخلها اليمن ، فسمي الرائش لأنه راش الناس بتلك النعم .

فضلاً على صفات ومزايا هذا الملك فإن كلمة راش ، التي أجمع القدماء على أنها التي استمد منها اسم الملك اليمني ، تثير اشتباهنا إذ يمكن إحالتها إلى الإنكليزية (Rich) ، بمعنى : غني ، متموّل ، وإلى الهولندية (rijk) ؛ وهذه نجدها على نحو

واضح في المعجم الهولندي – الفرنسي في صورة (riche) بالمعنى ذاته ، وفي عاميتنا (مريّش) ، وقد لاحظ د. علي فهمي خشيم : "هل في القرآن أعجمي" أن مادة (rich) هذه قد تكون ذات صلة بالكلمة اللاتينية (Rix) ، أي : ملك ولكن علي خشيم أهمل البحث في صلة هذا الاسم بالتاريخ الافتراضي ، واكتفى بهذه الإشارة المقتضبة ، لكنني أرتأي أنْ ينظر إلى كلمة (راش ومنها اللقب الرائش) لا على أساس كونها أسماً للملك اليمني ، كما افترض الباحثون حتى الآن ، بل على أساس كونها لقبه ؛ وهذا أمر مهم للغاية في فهم اللغز يوفر إمكانية حلّه ، وتحديد العصر الافتراضي لوجود الملك .

ولأنني أقترح أنْ ينظر إلى (الرائش) كلقبٍ لملك محلي مغمور تمت أسطرة صورته بعد حدث تاريخي من نوعٍ ما ، فسوف أرسم تصوراً عن هذا الحدث :

> لقد تخيّل القدماء من العرب وجود ملك يمني عرف بغزواته خارج اليمن والجزيرة العربية ، حتى إنهم جعلوه يحتل الهند وفارس بابل ويعود منها ظافراً ، عبر دمج حدثين عظيمين منفصلين وقعا في عصرين متباعدين ؛ أحدهما كان حدثاً عالمياً مدوياً ، بينما كان الثاني محلياً ومحدوداً ، ومع هذا كانت له أبعاد سياسية هامة . بل إن الإخباريين العرب ونسّابة اليمن خلطوا بين شخصيتين : الملك اليمني ياسر يهنعم (المعروف عند الإخباريين بناشر النعم) ، وشخصية (ملك) محلي، أسطوري ، هو الحارث الرائش .

يتصل الحدث الأول ، العالمي الطابع ، بعصر الحروب اليونانية – الفارسية وبفتوحات الإسكندر الأكبر في آسيا الصغرى وسوريا ومصر وفارس ، وصولاً إلى الهند نحو عام (330 ق.م) ، في هذا الوقت كانت اليمن ضمن دائرة النفوذ الفارسي ، ومن المؤكد أن أصداء انتصارات وفتوحات الإسكندر في فارس وما جاورها قد تردّدت في أرجاء اليمن كلها .

أما الحدث الثاني فيتصل بنجاح ملك ، أو زعيم يمني قبلي غير معروف ومغمور في توحيد مملكة سبأ القديمة بضم حضرموت إليها بالقوة ، بعدما ظلتا منفصلتين في عهود أسلافه ، ومثل هذا الحدث ، سبق له وأن وقع مراتٍ عدّة في تاريخ اليمن القديم ، واستناداً إلى رواية دقيقة تقريباً من الأصفهاني "تاريخ الأصفهاني" فإن الملك الرائش كان أول من سمي (تبّع) نظراً لنجاحه في توحيد مملكتي سبأ وحضرموت في إطار دولة مركزية ؛ ويزعم الأصفهاني أن بين الرائش وحمير خمسة عشر أباً . . على هذا النحو ثم دمج حدثين في إطار حدث واحد ، وجرى تخيل حدث توحيد حضرموت مع سبأ وإخضاعها بالقوة ، كما لو كان هو ذاته حدث انتصار الإسكندر وإخضاع فارس .

وسوف نرى ، فيما بعد ، كيف أن مشاعر العداء والكراهية لفارس كانت تعتمل في قلوب اليمنيين ، حيث إنهم هلّلوا لانتصارات الإسكندر وعَدُّوها أنتصاراً لهم ، كما هو الحال مع شعوب أخرى ضاقت ذرعاً بالنفوذ الفارسي ، هذا الدمج بين العالمي والمحلي في الحدث ، مردّه أن اليمن ، في عصر الحروب اليونانية – الفارسية ، كانت تتطلع إلى التحرر من النفوذ الفارسي ؛ ولذلك فمن المحتمل أن اليمنيين عرّبوا في وقتٍ ما كلمة (Rix) اللاتينية لتطابق جذراً عربياً يؤدي إلى المعنى نفسه (ric = ملك ، أغنى ، راش ، وأخيراً : رائش . أو أن الكلمة العربية ، واليونانية والإنكليزية والفرنسية ، تنتمي إلى جذر ثاني مشترك ، وهذا أمر يقع خارج نطاق بحثنا . . المهم في الأمر أن لقب الرائش الذي حمله ملك أسطوري ، مستمدٌ من جملة تصورات رومانسية لازمت اليمنيين المتطلعين إلى الخلاص من العبودية السياسية لفارس ، والتي تضرب بجذورها إلى عصر قورش ؛ وقد نشطتها سلسلة من الأحداث والوقائع المتصلة بمسار الحروب اليونانية – الفارسية حيث تراءى آنئذ كل انتصار يوناني على فارس ، كما لو كان انتصاراً محلياً (وطنياً) وخاصاً باليمنيين ، تماماً كما تراءى الإسكندر نفسه (بطلاً يمنياً) ، وهذا ما سنراه حين نحلّل أساطير الملك اليمني المزعوم إفريقيس وذي القرنين .

يعرّف الإخباريون اليمنيون القدماء (عبيد بن شربه الجرهمي ، ووهب بن المنبه) ثم الأندلسي ، اسم الملك الرائش هكذا على أساس أنه : ذو مرائد ، وليس ابن ذي مرائد ، كما هو شائع عند آخرين ، وأنه : الرائش الأصغر (هذا يعني وجود رائش أكبر) . أما أبن قتيبة "المعارف" فيضعه ضمن نسب حمير "لأن المُلك لم يزل في ولد حمير بعده ، فكان ملكهم لا يعدو اليمن ، ولا يغزو أحدٌ منهم حتى مضت قرون ، وصار إلى الحارث الرائش فكان أول من غزا منهم وأصاب الغنائم وأصلح حالهم فسمّي الرائش لأنه راش الناس بتلك المغانم" .

يفهم من نصّ ابن قتيبة ، الذي يكرر صورة نمطية من صور السرد الإخباري العربي القديم ، عن هذا الملك ، أنّه نجح في توطيد مكانة اليمن وفي سراء وازدهار ممالكه المتعاقبة ، وطبعاً من دون تحديد طبيعة هذا النجاح أو العصر الذي شهده . لكنه يلمّح إلى غزوات خارجية قام بها ، جعلته في صدارة ملوك اليمن القديم الذين قاموا بفتوحات كبرى . . هذه "الفتوحات" ليست سوى فتوحات الإسكندر المقدوني ، التي تمَّ دمج صورتها الباهرة مع صور النجاح السياسي والعسكري الداخلي بتوحيد حضرموت مع سبأ ، وهو حدث وقع مراتٍ عديدة ، إنّ رواية الأصفهاني ، ثم الأندلسي ، عن ضمّ حضرموت إلى مملكة سبأ بعدما كانت وقتاً طويلاً ، خارج حدود السيطرة المركزية فيما يعرف بعصر ملوك الطوائف ، تعيد وضع اللقب في موضعه الصحيح تماماً ، فهو مشتق من كلمة تشير إلى ثراء الملك وازدهارها في حقبة توحيد جديدة ترافقت مع هزيمة فارس أو تراخي قبضتها في اليمن ، – وهذه كما نرجح – هي الأرضية الإخبارية لأسطورة غزو الحارث الرائش الهند وبابل وعودته منهما ظافراً ، وهي أيضاً المواد الأصلية الخام للفكرة (الرومانسية) التي ألهبت خيال الإخباريين اليمنيين عن بعث الحياة في اليمن القديم ، المركزي والمزدهر حيث تحوّل الانتصار المحلي إلى انتصار عالمي وجرت مماهاة حاذقة ، للانتصار في حضرموت مع الانتصار اليوناني في فارس ، بكلام ثانٍ : جرى تمثلٌ مطردٌ وغير مسبوق للانتصار العالمي بوصفه انتصاراً محلياً

أيضاً ، وهذا ما سنراه جلياً حين نحلّل الكيفية التي جرت فيها استعارة لقب الإسكندر المقدوني (ذي القرنين) واستخدامه كلقب لملوك محليين في اليمن والحيرة (في العراق) .

وضمن هذا الإطار يحدّد الأندلسي "نشوة الطرب" نسب الرائش على النحو التالي :

هو الحارث بن قيس ، بن صيفي بن سبأ الأصغر

أما ابن الكلبي ، الذي ينقل عنه ابن الأثير "الكامل" فيحدّده على نحو مختلف قليلاً ، فهو :

الحارس بن قيس بن صيفي بن يعرب بن قحطان .

وكلاهما يضعانه في عصر الملك الفارسي متوجهر (منو شهر) ويزعمان أنه غزا الهند وأسر وقتل وغنم فيها مالاً كثيراً ، ثم عاد إلى اليمن وسمّي الرائش ، قبل أنْ يعود ثانية ليغزو أرض بابل .

ليست هذه الحروب الأسطورية التي تنتقل من المحلي (ضمّ حضرموت) إلى العالمي (غزو الهند وبابل) أكثر من دمج للصور المستمدّة من حقب وعهودٍ مختلفة في تاريخ اليمن ؛ وقد تمَّ تعظيمها قصد الإبلاغ عن الفكرة الرومانسية ذاتها : بعث الحياة في بلدٍ كان يتآكل تحت ضربات الطبيعة الماحقة مثل ثورات براكين تنفجر سيولاً من الحمم النارية ، وانهيار سدّ مأرب ، وخراب مفاجئ في الشبكات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تجعل من البلاد كياناً موحداً ؛ ومن ثم ظهور ما يدعى في الإخباريات بـ (ملوك الطوائف) الذي سارع كلّ منهم إلى فصل أجزاء من اليمن والاستقلال بها بعيداً عن السلطة المركزية ، هذه الصور التي قام المخيال الإخباري اليمني بإعادة رصفها ودمجها في سياق سردي جديد ، ليست في خاتمة المطاف ، سوى رجع صدى لحروب الإسكندر المقدوني الذي دحر فارس وغزا الهند وبابل ، كما في المرويات العربية .

إن الاقتباسات الآنفة من ابن قتيبة ، والأندلسي ، والأصفهاني ، وابن الأثير ، تتضمن ما يكفي من الصور عن ملك أسطوري ، وهي تتلاءم بالطبع مع صورٍ مماثلة ، شديدة التكرار لملوك آخرين ، والأمر الهام الذي يتعين استخلاصه من مثال الحارث الرائش هو أننا بصدد حاكم محليّ ، شديد الدهاء ، تمكّن من فرض الوحدة السياسية لليمن في وقتٍ ما عبر ضمّ حضرموت وتأمين ازدهار البلاد ، لكننا لا نعرف اسمه الحقيقي ، كما لا توجد أي قرائن أثرية تؤكد مزاعم الإخباريين والنسّابة العرب عن وجوده ، لقد "أختفى" هذا الملك نهائياً وراء لقب اخترعه الإخباريون وتوارى خلف أساطير هي رجع صدىً لانتصارات الإسكندر المقدوني ؛ ومع ذلك اختلف النسّابون اليمنيون في نسبه : هل هو في شجرة حمير الأصغر؟ .

ما من دارس للتاريخ اليمني القديم إلاّ ووجد نفسه ، وجهاً لوجه ، أمام شخصيات أسطورية ، غامضة وعجائبية ، تجترح مآثر بطولية يصعب تخيلها ؛ مثلاً : احتلال بابل وغزو الهند وإخضاع فارس ، وما يضاعف من درجة هذه الأسطرة أن كتب الإخباريين العرب تعجّ بتفاصيل مدهشة حقاً عن "تاريخ" هذه الشخصيات إذ غالباً ما يجري تصويرها على أنها تنتمي إلى سلالات ملكية حكمت اليمن القديم ، كما يجري تحديد أنسابها ضمن شجرات أنساب سبأ وحمير . . في مواجهة هذه الصورة شبه النمطية لملوك اليمن القدماء ، وقف المؤرخون العرب (المعاصرون) موقفاً نمطياً : الردّ على هذه الصور غير التاريخية باتهام الإخباريين بالوضع والاختلاق . ولم يكن أمراً نادراً ، بأيّ حالٍ من الأحوال ، أنْ نصغي إلى دعوات مؤرخ جليل مثل الراحل د. جواد علي لعدّ هذه المواد الأسطورية مختلقات إخبارية فقط ، وعلى هذا المنوال نسخ آخرون نمطاً من الازدراء لمرويات ابن الأثير ، وابن الكلبي ، وحماد الراوية ، والثعالبي ، ووهب بن منبه وعبيد بن شريه الجرهمي ؛ بل وعدّت كتبٌ هامة ، وتاريخية ، مرويات فقط لا قيمة لها ، كان (نمط) الازدراء ، هذا ، ولا يزال شائعاً ، ويلقى دعماً غير محدود من كتّاب التاريخ من التيار التقليدي ، وربما من قرّاء عرضيين وهواة في حقل التاريخ والأسطورة .

على هذا النحو ، تبدّدت مراتٍ عدّة ، فرص التأمل النقدي في هذه الصور غير التاريخية ، الأسطورية والعجائبية لملوك اليمن القديم لأجل رؤية أكثر دقة وحصافة ، تعيد تصنيف المواد الإخبارية وتفك الاشتباك داخل النصوص بين ما هو تاريخيّ وما هو أسطوري . . إنّ تاريخ اليمن القديم ، الذي يمكن إعادة تقليب صفحاته بهدوء ، في إطار محاولة أعمّ لفهم تاريخ العرب ، لطفولتهم التاريخية البعيدة ، يوافر أمام الباحث فرصاً مثالية لإنجاز عمل من هذا النوع ، شرط امتلاك أداة بحث نقدية جديدة ومحافظة .

لقد بلغ الغموض الذي أحاط ببعض هذه الشخصيات الملكية شأناً صار معه اسم الملك الأسطوري شمر بهرعش (برعش) الأول ، مثلاً ، دالاً على ثلاث أو أربع شخصيات كل منها تحمل الأسم نفسه ، كما هو الحال عند د. جواد علي (المُفَصَّل) ومن دون أنْ تكون هناك مسوّغات كافية أو مفهومة . . وبذا فُتح الباب على مصراعيه أمام دارسين آخرين لكي يقوموا هم أيضاً ، بعمل اعتباطيّ صارخ : إضفاء صفة (الثاني) أو (الثالث) أو (الرابع) على اسم (شمر بهرعش) هذا ؛ وهكذا أصبح في حوزتنا (3 أو 4) ملوك جدد دخلوا في قوائم ملوك اليمن القديم . هذا يعني أن الكتّاب العرب ضاعفوا من أسطورية التاريخ اليمني الذي قاموا أصلاً بنقده وأتهموا إخبارييه القدماء بالاختلاق ، ولكن وحتى منتصف الثمانينيات حيث كان ها هو الجوّ السائد في الدراسات التاريخية (اليمنية) ، برز عامل جديد كان من شأنه أن أثار ارتباكاً جديداً ، ومثيراً ، سوف يساعد ، فيما يعد ، على وضع حدّ لكل التشّوشات بشأن (شمر بهرعش) هذا ، فقد حصل الباحث والمؤرخ اليمني مطهّر علي الإرياني على نقش (بيت ضيعان) بالقرب من صنعاء ، وقدم عنه قراءة معمقة ، حسمت الجدل ، برأينا ، نهائياً في المسألة وأمكن إخراج واحد ، على الأقل ، من هؤلاء الملوك من التاريخ لأن لا وجود له ، بسرد نصّ النقش أحداثاً هامة تتعلق بوجود متمرّد على حكم الملك اليمني (إبلشرح يخضب) يدعى (شمر بهحمد) (بحمد) نجح بمساعدة قبائل موالية له في الاستيلاء على مواقع ستراتيجية ، فأعلن

نفسه ملكاً على سبأ وريدان ، لكن الملك الشرعي إيلشرح يحضب قاوم التمرّد وخاض حرباً ضاربة ضد شمر بهحمد والقبائل الموالية ، بل وشنّ حملة تحقير وتشهير واسعة بحق خصمه بهدف طمس اسمه إلى الأبد ومحوه من التاريخ بلا رحمة ، ويبدو أنّه نجح في ذلك نجاحاً باهراً إذ راح يكتب اسمه في النقوش التي كان يتركها في الصورة التالية : شمر ذي ريدان ، أما شمّر فكان يعلن نفسه ملكاً على سبأ وريدان . . ومن الواضح أن الطريقة التي كتب فيها الملك إيلشرح يحضب اسم خصمه ، أي : شمر ذي ريدان ، تشير بوضوح إلى احتقاره والتقليل من شأنه ومن المكاسب العسكرية التي حصل عليها ؛ وفي أفضل الأحوال عدّه متمرّداً استولى على أريدان وحسب فيما ظل المتمرّد شمر بهحمد صامتاً حيال هذا التحقير ولم يبادر الردّ ، مكتفياً بنشر اسمه (شمر ذي ريدان) من دون لقب شخصي أو سياسي .

على هذا النحو تّمت معرفة شخصية تاريخية من خلال نقوش كتبها خصمه الملك اليمني إيلشرح يحضب . وما أن حصل المؤرخون المعاصرون على اسم (شمر ذي ريدان) هذا حتى سارعوا إلى الافتراض أن شمر يهرعش الثاني ؛ وقاموا بإدخاله في القوائم الخاصة بملوك اليمن .

يتضح من هذا المثال أنّ طائفة من ملوك اليمن القديم ، لا وجود لهم قط ، وأنّ بعضهم هو من مختلقات المؤرخين العرب المعاصرين ، لا الإخباريين القدماء وحدهم .

المثير للاهتمام في هذا النطاق المحدود من الفكرة أن المؤرخين المعاصرين الذين وجّهوا نقداً لاذعاً مشبعاً بروح الازدراء ، وربما النفور ، من المخيال الأسطوري للإخباريين القدماء ، انتهوا ، عملياً ، في نقدهم هذا ، إلى تأسيس أساطير تاريخية جديدة عبر ابتكار واختلاق شخصيات لا أصل لها ، ومن ذلك على سبيل المثال ، أسطورة حرق طارق بن زياد سفنه ، وهي أسطورة يمنية قديمة أعاد المؤرخون

المعاصرون صياغتها ، ثم أدخلوها التاريخ خبراً تاريخياً ، بهذا المعنى أصبح النفور أو الدهشة من المخيال الإخباري وقدرته على توليد صور غير تاريخية عديم القيمة ، وربما مصدر إعاقة أمام حرية أكبر في قراءة التاريخ .

يحدّد كلّ من وهب بن منبه (التيجان) والأندلسي "نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب" الإطار التاريخي المقبول لظهور هؤلاء الملوك وانغماسهم في صراعاتٍ محلية ضارية : عصر الحروب اليونانية – الفارسية زهاء عام (300 ق. م) وهما ، معاً يرسمان تصوراً عن عصر ملوك الطوائف في اليمن وهو عصر تاريخي حقيقي يتوافق مع انتصارات الإسكندر المقدوني على فارس ، يكتب الأندلسي قائلاً : إن ظهور ملوك الطوائف في اليمن يتوافق مع مكانة الإسكندر في قتل داراً ملك الفرس ، كما يتوافق مع السيل العرم ، أي : أنهيار سدّ مأرب وبدء هجرة اللخميين من اليمن ، وهذا تصور مقبول مبدئياً لأن تفكك اليمن القديم لم يجر عملياً بفعل انهيار سد مأرب . . فمثل هذا السبب سيكون سبباً أسطورياً إذا ما أخذ بمعزلٍ عن الأسباب الأعمق والأكثر وجاهة ونعني به تراخي قبضة فارس ، ثم انهيار نفوذها في اليمن بعد هزيمتها أمام الإسكندر ، لقد شجّع أنهيار فارس أقبال اليمن وزعماء القبائل على التمرد على السلطة المركزية والاستقلال عنها في مخاليف ودويلات وممالك صغيرة في هذا الإطار وفي عصر تالٍ وقع في وقتٍ ما من حكم إيلشرح يحضب ، تمرّد (شمر بهحمد) الذي افتُرِضَ خطأ أنه شمر بهرعش (برعش) في مؤلفات المعاصرين ؛ ولذا يمكن بسهولة ، إخراج شمر بهرعش الثاني هذا ، من التاريخ .

والأمر ذاته ينطبق على اسم ملك أسطوري آخر لطالما دارت حوله أساطير ومرويات نقلتها جميع المصادر القديمة ، ونعني به الملك اليمني إفريقيس بن ناشر النعم (ياسر بهنعم في النقوش) . . يزعم الأصفهاني في "تاريخ الأصفهاني" أن إفريقيس ابن أبرهة ، وأنه ولي الملك بعد ناشر النعم ، بينما يزعم أهل اليمن ،

استناداً إلى الأندلسي والأصفهاني ، أن ناشر النعم هذا هو نفسه ذو القرنين ، وسّمي بذلك لذؤابتين كانتا تتوسان على ظهره ! . بيد أن جميع الإخباريين القدماء كانوا يزعمون أن إفريقيس هو الذي أعطى اسمه لإفريقيا بعد أن سار إليها وأخضعها ، بعدما أخضع الهند وفارس وبابل .

في واقع الحال ، لا وجود ، على الإطلاق لملك يمني من نسب حمير بهذا الاسم ولم يحدث ، قط ، أنْ اجترح ملك يمني مثل هذه المآثر في أي من مراحل التاريخ القديم لليمن أو العرب ، بعد تدقيقات واسعة قمت بها فإن إفريقيس هذا ليس سوى اللقب الذي حمله القائد اليوناني العظيم (إمليانوس شيبون) إبّان الحروب اليونانية – الفارسية ، وفي هذا النطاق فقط تأكدت قطعياً ودقيقاً أن إمليانوس (أو إفريقيس) كان معاصراً للملك الفارسي إرتحشِشت الثاني ملك فارس (404 – 359 ق م) ، وهو الملك الذي عرف عند اليونانيين بلقبه (إرطاكسراكيس) والذي عرّبته القبائل العربية في فترات خضوع اليمن لحكم أو نفوذ فارس المباشر ، إلى (كسرى) حيث صار اللقب يطلق ، أنئذ ، على ملوك فارس ، ويبدو أن وهج الانتصارات اليونانية الباهرة ، والمفاجئة ، سحرت اليمنيين الذين ضاقوا ذرعاً بسطوة فارس ونفوذها إلى الدرجة التي تسرّبت فيها مرويات هذه الحروب وتغلغلت عميقاً في الوجدان اليمني والعربي ، وجرى تمثّلها كانتصاراتٍ يمنية .

وفي عصر تفكك اليمن وتراخي قبضة فارس فيها بعد هزائمها أمام الإسكندر وحين بدأ (ملوك الطوائف) يتصارعون كل حسب قوته وطموحه ؛ لانتزاع أجزاء من اليمن والاستقلال بها بعيداً عن الدولة المركزية ، أصبح إفريقيس اليوناني مثالاً جذّاباً ربما أغرى أحد الأقيال بالتشبه به فراح يضفي على اسمه هذا اللقب المستعار إفريقيس . وفي السياق استعار أساطيره الحربية التي أوصلت اليونانيين إلى الهند مروراً ببابل وفارس ومصر .

فضلاً عن إفريقيس هذا ، هناك الملك اليمني الأكثر أسطورية هو الصّعب ذو القرنين ، يرد اسم الصعّب هذا في قوائم ملوك اليمن أبناً للحارث الرائش (الذي برهن أنه كان زعيماً قبلياً صغيراً أو ملكاً من ملوك الطوائف) وتنسب إليه – طبعاً – سلسلة من الأساطير عن غزو الهند وفارس وبابل ، حكى صاحب "التيجان" ومثله صاحب "نشوة الطرب" "فالا : قال : علي بن أبي طالب رضي الله عنه حدّثوا عن حمير فإن في أحاديثها عجائب ، ومن أعجبها حديث ذي القرنين " "التيجان ، نشوة الطرب" ، وقد نشب نزاع مرير بين العرب قبل الإسلام ، وثم أستمر معهم مع نزول القرآن ، حول شخصية ذي القرنين وهويّته . لقد افترض بعض الإخباريين المسلمين أنه "من العرب" وقبل من العجم ، ثم اختلف في أي العجم كان) " . وعندما سئل ابن عباس رضي الله عنه: بعلمه الغزير وحصافته ، نوع المشكلة التي تنازع فيه المسلمون ؛ إذ تداخل التاريخ مع الأسطوري ، فردّ قائلاً : "هو من حمير ، وهو الصّعب بن ذي مرائد الذي مكنّه الله في الأرض وأتاه من كل شيء سبباً فبلغ قرني الشمس" . في هذا المقطع من جواب ابن عباس هناك تداخل واضح بين العنصرين الرئيسين في المادة الإخبارية: التاريخي والأسطوري يقع التاريخ في تحديد ابن عباس رضي الله عنه لشخصية ذي القرنين هنا: فهو الصّعب بن ذي مرائد ، وقد يكون هذا قَيلاً من أقيال اليمن أو ملكاً قبلياً صغيراً من ملوك الطوائف ، بينما يقع الأسطوري في تحديد خط حملاته الحربية ، فعبارة أمكّنه الله في الأرض " لا تنطبق إلاّ على الإمبراطور الإسكندر ذي القرنين لا على "شبيهه" الملك اليمني المحلي ، المعجب به والمتمثل لنجاحاته الحربية . . ولذا يستدرك أبن عباس رضي الله عنه حين يعود أحد الفضوليين لسؤاله : فالإسكندر ؟ ، أي : وماذا عن الإسكندر الرومي الذي مكّنه الله حقاً ، في الأرض مشرقها ومغربها ؟ ، فيجيب أبن عباس رضي الله عنه "كان رجلاً رومياً صالحاً ، بنى على البحر مناراً ودوّخ المغرب وبنى فيه المدن والمصانع ، وقد فخرت التبايعة بأن جدّها ذو القرنين وذكرت ذلك في أشعارها" .

على هذا النحو أقام ابن عباس رضي الله عنه حدوداً مقبولة بين الشخصيتين : اليونانية واليمنية حيث حملت كل منهما اللقب نفسه ، والمثير في جواب ابن عباس إشارته الثمينة إلى أن ملوك اليمن التبايعة اعتبروا الإسكندر المقدوني جدّهم ، وهو ما يذكّرنا بادعاء الأحباش ويهود إثيوبيا بأنهم من نسل سليمان ملك اليمن ؛ إذ من الواضح أن هذا الانتساب إلى جدّ أعلى ، أسطوري ، يندرج في إطار البحث عن نسب مقدّس .

تقول روايات الإخباريين العرب إن ذا القرنين حلم بأنه يكتسح الأرض "فلما أفاق رأى جميع الحيوان قد حشرت له ثم سار قداس الأمم" ، "نشوة الطرب" وكذلك "التيجان" . يحيلنا هذا الحلم إلى الصورة المؤسطرة لسليمان الملك ، النبي الذي كانت له القدرة على مخاطبة الحيوانات (التي خضعت لسلطاته) . إثر الحلم يتحرك ذو القرنين بقواته "يقتل ويسيء فمرّ على سودان زرق العيون وعلى آخر (آخرين) آذانهم كأذان الجمال ، ثم جاز الأندلس فغلب على أقطارها ثم رام ركوب البحر المحيط" .... إلخ .

من المؤكد أن اللقب الذي عرف به أحد ملوك الطوائف في اليمن ، تيمناً بلقب الإسكندر المقدوني وتمثلاً لانتصاراته ، كان مصدر الالتباس والخلط بين الشخصيتين اللتين جرى دمجهما في صورة بطل أسطوري عجائبي ويبدو أن المخيال اليمني العجائبي ، السحري ، والذي أشار إليه علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) : "حدّثوا عن عجائب حمير" يجسد حقيقة من الحقائق التي كان العرب والمسلمون يدركونها جيداً إذ امتاز الإخباريون اليمنيون بخيال جامح وبقدرة مذهلة على توليد صور وأخبار لا نهاية لها ، مستمدة إجمالاً من طاقة دمج خلاقة ينصهر فيها الواقعي التاريخي ، بالخيالي والمتصوّر ، وعلى هذا النحو تمّ دمج صور ملوك الطوائف بأبطال الحروب اليونانية – الفارسية ، – وطبعاً – فقد سحرت انتصارات الإسكندر المقدوني قبائل العرب بشكل عام ، ولكنها سحرت

اليمنيين بشكل خاص تماماً ؛ فها هو بطل منقذٌ مخلصٌ ، يأتي من وراء البحار ليزيح مستعبديهم من مسرح التاريخ .

لقد كان العرب ، وقبائل اليمن تحديداً ، يكنّون في أعماقهم مشاعر عداء وكراهية لقسوة الفرس وجبروتهم، ولا شك أنهم وجدوا في انتصارات الإسكندر المدوّية في الشرق ، فرصة تاريخية للإفلات من ضغط الإمبراطورية الفارسية . . في هذا الإطار التاريخي ثمّ تخييل مطردٌ ومتواتر ، ومشوق ، للانتصارات المحلية في حضرموت وسبأ وريدان وعدن ، وحيث تصارع ملوك الطوائف بعد الحروب اليونانية – الفارسية بوقتٍ طويل) . . وفي هذا النطاق جرت مطابقة منمّقة ، ساحرة ومثيرة للفضول ، بين الانتصار المحلي والانتصار العالمي ، نجم عنها ظهور مفاجئ لسلالات من الملوك الأسطوريين لا وجود لهم واقعياً ؛ ومع ذلك بزعم أنهم حكموا اليمن وأن أنسابهم تمتد إلى سبأ وحمير الأكبر ، ولا ريب أن تقليداً صلباً من التقاليد في الكتابة قد شقّ طريقه منذئذٍ داخل السرد الإخباري العربي ، وسوف يطبع بطابعه المؤلفات التاريخية مع الإسلام أساسه : رواية مرويات جماعات أخرى ، أو أمم مجاورة ، أو قبائل منافسة على أنها روايات خاصة تنسب إلى من يرويها مثلاً ، تصبح هزيمة الفرس أمام اليونانيين ، في إطار هذا التقليد هزيمةً للفرس أمام ملوك اليمن ، كما تصبح الحروب مع الفرس حروباً يمنية لا يونانية .

إنّ الأندلسي ، الإخباري الذكي والدقيق صاحب "نشوة الطرب" ، ينفرد وحده ، عن جميع الإخباريين ، في إعطاء جواب مقبول للغاية عن "لغز" ذي القرنين اليمني المزعوم إذ يكتب ما يلي : "إن الإسكندر المقدوني، الذي أدهش العالم بانتصاراته الخاطفة على الفرس ولِعلو ذكره فقد تجاذبته الأمم كل أمةٍ تدعي أنه منها" .

لعلّ عبارة الأندلسي ، الدقيقة والبليغة كافية بذاتها لوصف مغزى وأثر الحروب اليونانية – الفارسية في "تلفيق" تاريخ اليمن القديم لأنها تكشف بسهولة عن الحدود

البعيدة لرجع الصدى العميق الذي كانت تختزنه ، والذي استمر طويلاً ، داخل تاريخ اليمن ، ليعيد روايته لا بصوت المتحاربين الحقيقيين ، بل بصوت الذين تمثّلوا أدوارهم أو قاموا بمحاكاتها .

(6)

هل عثرت القبائل العربية على نقوش يمنية تحت أساسات الكعبة ؟

رؤية جديدة للسيرة النبوية لابن هشام

من بين جميع الإخباريات القديمة الخاصة بتاريخ مكة تحَتلُّ المَرّويات المُتَعَلْقة بعثور القبائل العربية الشمالية – في الجاهلية – على نقوش تحت الكعبة أهمية استثنائية ، قد تتجاوز ، حين توضع في خدمة بحث علمي رصين ، جميع ما افترض من أهمية في المَرْويات المماثلة الخاصة بهذا التاريخ . . على الأقل تعطي الإخباريات الأسطورية عن عثور قريش وكنانة على نقوش ، معظمها يمني الطابع ، تحت الكعبة ، احتمالاً بأن القبائل عرفت تاريخ مكة الأسطوري لا عبرَ الروايات الشفهية المتناقلة بتواتر ، وحسب ، وإنما أيضاً ، استناداً إلى نقوش دعمت ووطّدت هذه المَرْويات وأيَّدتَها ، ويبدو من جملة مَرْويات أن القبائل العربية تمكّنت ، على نحو ما ، من قراءة هذه النقوش ، سواء وردت هذه بلهجات العرب القديمة أم بلغات أخرى ، ولكن هذه المرْويات ، شأنها شأن الكثير مما نقله الإخباريون العرب القدماء في مؤلفاتهم الضخمة (كالطبري ، واليعقوبي ثم ابن الأثير) ، لم تُلفت انتباه الدارسين أو تثير عناية العرب ، بل لعلهم مرُّوا بها مروراً عابراً مُفْعَماً بروح الأزدراء وعدم المبالاة ، ما دامت تروي ، من وجهة نظرهم أخباراً أسطورية لا قيمة لها .

ليس التاريخ وحده مليئاً بالأساطير ، كما يَظنُّ كتّاب التاريخ العربي ، بل إن الأساطير ، أيضاً من وجهة نظري ، مليئة بالتاريخ ، وهذا ما تهدف إليه أفكار دراستي هنا : التخلّي عن الفكرة التقليدية بصدد التاريخ العربي القديم والالتفات إلى دراسة أساطيره ، ففي هذه الأساطير يكمن التاريخ الضائع وغير المدوّن ، ولأن الأمر كذلك ، فسوف أتوقف عند هذه الإخباريات بكل أبهتها الأسطورية ، وكما

وردت في "السيرة النبّوية" لابن هشام وعلى هامشها عند إخباريين قدماء مثل الفاكهي والأزرقي (نحو عام 223 هـ) بوصفهما أفضل مؤرخين لتاريخ مكة ، وذلك أملاً في اختيار إمكانيات البرهنة على الأهمية الاستثنائية لهذه الإخباريات لمساهمتهما في تدوين تاريخ أكثر قبولاً وانسجاماً مع الحقيقة ، للعرب ولمكانهم الديني المقدس ، الكعبة .

بكلامٍ ثانٍ ، الدفع بعملية استنباط للتاريخي من الأسطوري ، إلى أقصى مدىً ممكن ، ومن دون تردُّد ، لإعادة إدراج ما هو تاريخي في حقل التاريخ ، وما هو أسطوري في حقل الأساطير، بينما يمكن في مناسبة أخرى ، الانشغال بمعالجة ما هو أسطوري بتفكيك حقله الإشاري ومعرفة محمولاته الرمزية .

لقد تسامى الدارسون ، العرب المعاصرون ، لتاريخ مكة والكعبة عن رؤية ما يبدو أمامهم في حقل التاريخ ، مجرد أساطير ومَرْويات خرافية ، ولم يجرّبوا إمكانية تعلّم أبجدية الأساطير ، التي يسميها إريك فروم : اللغة المنسيّة ، لأجل تفهم أعمق لهذا التاريخ ، وفي الواقع ، كان لدى الكتّاب العرب القدماء إحساس صلب بأن التاريخ يَقبَعُ في جوف الأسطورة وفي المرْوية الخرافية وفي قلب كل خبر غير قابلٍ للتصديق ؛ ولذلك لم يتوقفوا عن نقل وتدوين كل ما كانت تقع عليه أعينهم ، وهذا وحده يفسر لنا سرّ انشغال مؤرخين مسلمين عقلاء بنقل ما يبدو لأول وهلة مجرد حكايات عاميّة ، أسطورية أو خرافية ، لقد كانوا ينقلون عن مصادر لم تصلنا قط ، وفي هذا وحده ما يكفي للاعتراف بقيمة كثير مما أنجزوه .

سنورد هنا بعضاً من أخبار "النقوش" التي عثرت عليها القبائل العربية تحت الكعبة ، طبقاً لما ورد عنها من إشارات في المصادر القديمة .

1) يزعم ابن هشام "السيرة" أن العرب عثروا على نقوش باللغة السريانية تحت الكعبة ، وينقل عن ابن إسحق قوله "إن قريشاً وجدت في الركن اليماني كتاباً بالسّريانية فلم يدروا ما هو حتى قرأه لهم رجل من اليهود ، فإذا هو : أنا الله ذو بكة

خَلَقْتُها يوم خلقت السماوات والأرض وصَوَّرت الشمس والقمر وحَفَفْتُها بسبعة أملاك [جمع ملاك] حنفاء لا تزول حتى يزول اخشباها (جبلا مكة) . مبارك لأهلها في الماء واللبن" .

2) وقال ابن إسحق "وَحدَّثْتُ أنهم وجدوا في (المقام) كتاباً فيه : "مكة بيت الله الحرام يأتيها رزقها من ثلاثة سُبلٍ لا يحلها أول من أهلها" .

3) وقال ابن هشام نقلاً عن ابن إسحق : "إن العرب عثرت على حجر كتبت فيه عِظَة . قال ابن إسحق : "وزعَمَ ليث بن ابي سُلَيْم أنهم وجدوا حجراً بالكعبة قبل مبعث النبيّ (صلى الله عليه وسلم) بأربعين سنة إنّ كان ما ذكره حقاً مكتوباً فيه : "مَنْ يزرع خيراً يحصدْ غِبْطة ، ومَنْ يزرع شراً يحصد ندامة . (أ) تعملون السيئات تجزون الحسنات (؟ ..) أجل كما لا يُجتنى من الشوكِ العنبُ" [الأقواس المعقوفة من وضعنا لاضطراب النص الأصلي] .

4) ويزعم ابن هشام في "السيرة" إنَّ العربَ عثرت . في وقت ما ، على نقش قديم تحت الكعبة وفيه : "لِمنْ مُلك ذمار؟ ، لحمير الأخبار . لِمنْ ملك ذمار ؟ ، للحبشة الأشرار . لِمنْ ملك ذمار؟ ، لفارس الأحرار ، لِمنٍ ملك ذمار؟ ، لقريش التجار" .

5) ويقول الأزرقي صاحب "أخبار مكة" في رواية مرفوعة بإسنادها إلى علي بن أبي طالب (كرَّم الله وجهه) قال : "لمّا احترقت الكعبة في الجاهلية هَدَمتها قريش لتْبنيها فَكُشِفَ عن رُكنٍ من أركانها من الأساس فإذا حجرُ فيه مكتوب : ’ أنا يَعْفُر بن عبد قراً . أقرأ على أبي السلام من رأس ثلاثة آلاف سنة’ " .

تحتاج هذه الَمِرْويات التي رُتْبَتْ على هذا النحو لأغراض الدراسة والتحليل إلى قراءة مُعَمقَّة تُقصي عنها كل المواد الطارئة والمُضافة في عصرٍ مُتأخر ، إننا ملزمون بفصل الخبر عن مضمونه هنا ؛ فإذا كان خير العثور على النقش مقبولاً من الناحية الإجرائية ، فإن هذا لا يعني قبولاً استطرادياً لمحتواه ، إذ من المحتمل ، كما سنرى فيما بعد ، أن الإخباريين نقلوا مَرْويات إسلامية متأخرةِ عن الخبر نفسه

، مثلاً ، إن زجَّ اسم قريش يثير حفيظتنا ذلك أنها لم تعرف باسمها هذا إلاّ في عصر قصي جد الرسول (صلى) ، ومن ثمَّ فلا شواهد أو أدلّة أنها حكمت ذمار ، سواء أكانت هذه اسماً لمدينة أم قبيلة ؟ .

إن مجرد حصولنا على خبر ، وبصرف النظر عن محتواه الأسطوري حيث لدينا هنا أخبار تاريخية بمضامين أسطورية ، وهذا ما يستدعي الفصل بينهما ، عن عثور القبائل العربية على نقوش تخصُّ تاريخ مكة والكعبة على نحوٍ أخصّ ، لهو مساهمة ثمينة ، حقاً في دحض الفكرة الخاطئة القائلة : إن تاريخ العرب القديم ، وتاريخ الكعبة ومكة استطراداً ، كُتِبَ استناداً إلى الرواية الشفهية وحسب ، وإن المسلمين أخْتَلَقوا ، عبر مَرْوياتهم الأسطورية ، الجزء الأكثر قِدماً من هذا التاريخ .

من أجل هذه الغايات ، بإجمالها ، تغدو فكرة عثور القبائل العربية القديمة على نقوش وبحسب التعابير القديمة : أحجار ، شديدة الجاذبية لأنها تعرض على المتلقين دليلاً موثوقاً به يفيد بوجود مُدوَّنات عن هذا الجزء الأكثر قدماً من التاريخ والذي لا يزال مقبولاً في حدوده الأسطورية أو الدينية ، ولكن واتساقاً مع أخبار ابن هشام في "السيرة النبويّة" عن هذه الأحجار وما وَرَد فيها من مدوَّنات ، ستثير السؤال التالي : أين احتفظت القبائل بالنقوش المكتشفة ؟. هل أعادتها إلى الأمكنة ذاتها ؟ ، أي أعادت وضعها في الأساسات القديمة للكعبة حيث وجُدت هناك؟ . أصلاً ، احتفظ العرب القدماء بنقوش من هذا النوع تحت أساسات البيت المقدس؟ . وما صلة هذه الأحجار بما يُعرف بـ (حجر الزاوية) في العقائد القديمة للعرب؟. إن الأخبار الآنفة تُفيد بأن القبائل عثرت على الأحجار (النقوش) في زوايا البيت الحرام ، في الركن اليماني ، وفي المقام ، هذا يعني أن المعمارية الدينية القديمة قامت واستمرت ، حتى اليوم ، على أساس هندسي واحد قوامه ترك حجر الزاوية منقوشاً عليه ما يفيد بتاريخ البناء أو الحدث المصاحب له ، وقد أيّد كثير من

المكتشفات الأثرية وجود هذا التقليد القديم في العمارة (حتى اليوم فإننا نستخدم في تعبيراتنا الكتابية واليومية عبارة حجر الزاوية) .

على أنَّ السؤال الأهم الذي يتعيَّن طرحه هو : هل نفترض أن النقش المزعوم عن ذمار في خبر ابن هشام في "السيرة" هو ذاته الذي عثر عليه غلازر ؟. أم أنّ له صلة ، على نحوٍ ما ، بنقش بيت ضبعان؟

قد يكون خبر ابن هشام عن "نقش" ذمار ، والذي زعم فيه ، على غرار آخرين ، أنه وُجِدَ تحت أساسات الكعبة ، وأن اسم قريش ورد فيه ، هو الخبر الأكثر أهمية في إطار الفكرة الآنفة عن مُدوَّنات تخصُّ الجزء الأقدم من تاريخ العرب وسوف تُعرَّفُ "النقش" من الآن فصاعداً بـ (نقش ذمار الإخباري) تمييزاً له من نقش غلازر وبيت ضبعان ، فيما يمكن إرجاء تحليل المرّويات الأخرى إلى مناسبة ثانية .

وَرَد اسم (ذْمَر / ذمار) في نقوش يمنية قديمة منها نقش شهير يُعرف باسم (غلازر GL 1228) ، وفي (نقش بيت ضبعان) الذي عثر عليه المؤرخ اليمني مُطهَّر علي الأرياني . . المثير للاهتمام في جميع هذه النصوص ، سواء التي وردت في النقوش أم في الإخباريات ، إن صيغة مبهمة للاسم (ذْمَر / ذمار) هي السائدة إذْ يمكن الافتراض أن الاسم ينصرف إلى المدينة ، وهي اليوم تَبعد عن صنعاء العاصمة نحو ساعة بوساطة السيارة ، أو ينصرف إلى اسم ملك أسطوري يحمل اسم (دَمر ، ذموران) روى ياقوت عنه أسطورة رائعة ؛ كما يمكن للاسم أنْ يكون اسم علم لقبيلة شهيرة من قبائل اليمن .

يكتب ياقوت الحموي (8.3) مُعرِّفاً بـ (ذمار) ما يلي :

> ذمار : اسم لصنعاء ، وصنعاء كلمة حبشية ، أيْ : حصين ، وثيق ، قاله الحبشُ لّما رأوا صنعاء حيث قدموا اليمن مع أبرهة . وذكره ابن دريد بالفتح ، وقال : وجد في أساس الكعبة لّما هدمتها

قريش في الجاهلية حجرٌ مكتوب بالمسند : لِمنْ ملك ذمار ؟ .
لفارس الأحرار . لِمنْ ملك ذمار ؟ . لقريش التجار .

ما يقوله نصّ ياقوت قد لا يختلف ، في الجوهر ، عن نص ابن هشام وسواه من الإخباريين العرب ، وهو ينحصر في الاسترسال بفكرتين :

1) عثور القبائل العربية (لدينا هنا اسم قريش فقط) على نقوش وردت فيها أسماء ملوك أو قبائل أو دول ومنها الاسم المُبهم ذمار .

2) إن ثمة رابطة مُبهمة بين الكعبة وذمار المدينة ، أو القبيلة ، كما أننا لا نعرف على وجه الضبط ؛ طبيعة العلاقة بين فارس والحبشة مع ذمار وأخيراً مع قريش ، وهذا يعني أننا يجب أنْ نقرأ نص النقش الإخباري بطريقة أخرى ، من دون أنْ نهمل الصيغة الإنشائية التي ورد فيها النصّ ، وأخيراً : إن القبائل تمكّنت على نحوٍ ما ، من قراءة هذه النقوش ، واستوعبت مضامينها .

والآن: فيما يتعلق بزعم ياقوت القائل "إن صنعاء كلمة حبشَّية، و"إن ذمار هي اسم لصنعاء" لا بد من ملاحظة ما يلي :

1) من المحتمل أن صنعاء القديمة عُرفت في وقتٍ ما ، وطبعاً قبل الاحتلال الحبشي لليمن عام (525 م) باسم (ذْمَر ، ذمار) حيث توجد اليوم مدينة ذمار القريبة من صنعاء ، والأسم ، كما نرى ، قد يكون في الأصل البعيد ، اسم القبيلة المعروفة ذمار ، هذا يعني أن إشكالية الاسم قابلة للحل في إطارين : أنه اسم للمدينة ، واسم للقبيلة أيضاً .

2) مع ذلك فالاسم يثير اشتباه الباحث لجهة صلته المحتملة باسم ملك أسطوري ، عُرِف باسم (ذموران) كان ياقوت الحموي قد زعم ،

في مَرْوية نقلها عن مصادر لم يذكرها بالاسم ، أنَه وشقيقه (دلان) كانا أول من جلب النساء الجميلات من الخارج وأشاعا الزنا ؛ وهذه ، كما هو واضح ، بقايا أسطورة رسبت في قاع المرْويات الشفهية ، ولم يتبقَ منها سوى (خبر) مشوش وغامض يراد فيه تأويل سرّ وجود قريتين باسم (ذمَوران) و(دلان) بالقرب من مدينة ذمار الحالية .

3) إذا كانت هناك صلة ، من أي نوع كان ، بين الاسمين ذمار وذموران ، فمن المرجّح أنها تخصُّ تقليداً عرفه العرب كما عرفه بنو إسرائيل في التوراة مثلاً : عُرفت صنعاء القديمة حسب الهمداني "الإكليل" باسمها الأسطوري والقديم جداً (أوزال) ، وهذا الاسم تجده في (التوراة) في صيغتين : مرة اسماً لأب ، أعلى ، ومرةً إسماً لمدينة (حزقيال 13/27 : 29) : "كانت ويدان وياوان تقايضان سلعك من أوزال بالحديد المُطرَّق والسليخة وقصب الدّريرة" ، بينما يرد الاسم في سفر التكوين ضمن قوائم الأنساب التوراتية ، كاس لأحد أبناء يَقْطُن بن عابر ، فضلاً على ذلك ، هناك التقليدين ، العربي والتوراتي ، اللذان يخلطان بين ملك آشور واسم عاصمته ، في المرْوية الدينية الخاصة بصراع النبيّ إبراهيم مع نمرود إذ يقال (في المرويات الإسلامية) : إنه صارع نمرود لكن نَمرود يرد في التوراة مرةً اسماً لملك ومرة إسماً للمدينة ، ونحن نعلم أن نمرود هي العاصمة العظيمة للإمبراطورية الآشورية ، بهذا المعنى يجب وضع مسألة الخلط في اسم ذمار في سياق تقاليد ثقافية قديمة عرفتها اليمن ، يكون فيها الاسم دالاً على المدينة والملك والقبيلة في الآن ذاته .

4) إذا ما سلّمنا بأن الاسم في صيغته المُفْترَضة ينصرف إلى المدينة ، فإن هذا سوف يطرح علينا مشكلة فهم مضمون النقش الإخباري

الذي يَتْبَنى على لازمةٍ : "لِمنْ مُلك ذمار؟" . فهل تعني الجملة التالية : "لِمنْ مُلك ذمار؟ ، لقريش التجار" أنّ قريشاً استولت على مدينة ذَمَار؟ ، لا يبدو هذا الأمر منطقياً أو مقبولاً ولذا لا بد من قراءة أخرى ، على أساس أن الاسم يخصّ القبيلة المعروفة دَمَر، ذمار).

5) إن صنعاء ليست كلمة حبشية كما افترض ياقوت في نصّه ، وقبولنا بتخريج أبن دريد يعني أننا نقبل ، دون سند مقبول ، بزعمٍ مفاده أنّ كلمة صنعاء ظهرت ، فقط ، عام (525 م) عندما اجتاح الأحباش مدن اليمن واحتلوا ذمار القديمة حيث غيرَّوا اسمها إلى صنعاء ، لقد دَرَج اللّغويون العرب القدماء على رّد أصل كل كلمة إلى جذر عربي حتى وإنْ كانت الكلمة أعجمية؛ وإذا ما أعّيتهم الحيلة زعموا أن الأصل أعجمي ، وفي حالة الاسم صنعاء لم تجد نفعاً، ربما، محاولة ردّ الاسم إلى الجذر الثلاثي (صَنَع) ولذا افترض ابن دريد أنها كلمة حبشية ، فيما يمكن ردّ الاسم إلى الكلمة الحميرية القديمة (مَصْنَعَة) وهي صهاريج الماء التي اشتهر بها اليمنيون القدماء ، وهذا مغزى قول سفر (حزقيال13/27: 29) . "تقايضان سلعك من أوزال بالحديد المُطرّق" ، إن نفي الصلة اللغوية المزعومة بين صنعاء وظهور الأحباش على المسرح التاريخي في اليمن يعني نفياً لمزاعم لا صلة لها لا بالتاريخ ولا باللغة ، وقد وردت كلمة (مَصْنَعَة) هذه في نقش بين ضبعان في صورة مَصْنَعة تماماً ، "هذا هو القبل شرحعثت بأمن الذرانحي من (بني ذرانح) أسياد القصر (أحرم) وأقبال قبيلة (ذمار) المرابعين لتحالف (قشم) وهو يعلن أنّه قد بنى وأسس ، وأعاد وجَّدد وأنجزَ وزين مَصْنَعَتهم المسماة (تعرمان) بكل دورها ومعابدها وسورها وصِهْرِيْجيها" .

إن كلمة (مصنعتهم) أو (صهيريجْيها) التي تزد في النقش تدحض تخريج ابن دريد إضافة إلى هذا كله، فإن (نقش بيت ضبعان) قد يحسم مسألة ذمار هذه لصالح تصور جديد : فالمدينة القديمة التي بنتها القبائل وعاشت فيها هي نتاج ثقافة قاطنيها، لا يعطونها اسمهم وحسب ، وإنما أيضاً يبادرون في كل لحظة من حياتهم الجماعية إلى دمجها بثقافتهم المتوارثة والقديمة وبتاريخهم الأسطوري حيث تغدو المدينة هي القبيلة بينما يمكن للقبيلة أنْ تتمظهر بأشكال عدة بوصفها ممتلكة بل مهيمنة على المدينة وتاريخها ، إن إشارة نقش بيت ضبعان إلى أقبال قبيلة ذمار المرابعين ، تحسم المسألة لصالح تثبيت الأسم اسماً للقبيلة ، ولكن هذا لا ينهي المشكلة لأن الكتابة المسندية، لا تثّبت حروف اللبن الساكنة إذا جاءت خلال الكلمة – من المحتمل – في هذا السياق أن يكون الأسم (ذمار) إسماً قديماً يشمل المدينة مع التجمع السكاني المجاور والمحيط بها (دراسات يمنية : 18 : 1984) ، إذا ما وضعت هذه الحقيقة في إطار التقاليد القديمة والمدوَنات والأساطير فإن الدمج بين مفهوم القبيلة ومفهوم المدينة في اصطلاح واحد (اسم واحد) يصبح مقبولاً ، فالمدينة تدلُّ على القبيلة والعكس صحيح أيضاً ، وهذا ما نجد نموذجه في التوراة نمرود الملك ونمرود المدينة ، وأوزال ، الأب الأعلى للقحطانيين (جرياً على زعم مفاده أن قحطانَ هو يَقْطُن التوراتي) ، و(أوزال) المدينة القديمة التي صار اسمها صَنعاء.

بماذا يفيد النص الوارد في (الحجر) الذي عثرت عليه قريش تحت الكعبة؟ . وإلى ماذا تحديداً تشير الأسماء الواردة فيه، حسب تسلسلها وصفاتها التي دوَّنها كاتب النّص على النحو التالي: "مُلك ذمار، حمير الأخبار ، الحبشة الأشرار ، فارس الأحرار ، قريش التُّجار" ؟.

1) بصدد دَمَر (دمر) وكما لاحظنا من قراءة نقش ضبعان التي قدّمها مظهّر علي الإرياني (دراسات يمنية : 18 : 1984) كما سنلاحظ عند قراءة نقش غلازر (GL. 1228) فإنَّ الاسم يتضمن فعلاً صيغة مزدوجة؛ فهو يدلّ على القبيلة كما يدلّ على المدينة ، وقد يدلّ كذلك على اسم ملك أسطوري ، وبرأينا فإن أفضل طريقة ممكنة لفهم هذا النمط من التعدّد في المعاني ، هي إعادة نسْبهِ إلى تقاليد ثقافية قديمة ، يمكن فيها – وبسهولة– استخدام اسم الملك في معرض الإشارة إلى القبيلة ، وبالعكس ، أي استخدام اسم القبيلة في معرض الإشارة إلى الملك . . وفي التقاليد الثقافية القديمة ، والمتأخرة كذلك ، عند الكتاب العرب والمسلمين ، وغالباً ما يجري مثل هذا التشابك أو الاستخدام العشوائي مثلاً عندما يكتب الإخباريون القدماء ومنهم الأزرقي في "أخبار مكة" ، والفاكهي في "أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه" ، أن ضبَّة ، أو مُضَر، كان حاكماً في مكة والحجاز ، فهذا لا يعني أن اسم الحاكم ، إذ ذاك ، كان ضَبَّة (أو مُضَر) بل يعني أن الفرع القبلي المُسَّمى (ضَبَّة) أو (مُضَر) هو الذي فرض سلطانه في مكة والحجاز ، فهذا لا يعني أن أسم الحاكم ، إذ ذاك كان ضَبَّة (أو مُضَر) ، بل يعني أن الفرع القبلي المُسَّمى (ضَبَّة) أو (مُضَر) هو الذي فرض سلطانه في مكة والحجاز، وكنا لاحظنا من مثالٍ آخر كيف أنَّ هذا التقليد الثقافي القديم، (وبجذوره اليمنية الصريحة، كان حاضراً بقوة داخل النّص التوراتي أيضاً حيث تدلّ (أوزال) على الأب الأعلى الأسطوري، كما تدلُّ على اسم المدينة (والتي يقول الهمداني إنها صنعاء القديمة) ، وليس من دون معنى أن النصّ التوراتي يورد اسم

(أوزال) إلى جانب اسم مدينة حضرموت . وهذه تظهر، بدورها، تارةً اسماً لمدينة ، وتارةً أخرى اسماً لابن أكبر هو يقْطُن بن عابر، فضلاً على ورودها اسماً لدويلة، والأمر ذاته ينطبق على اسم نمرود الآشوري، والذي أشار إليه نصّ سفر التكوين اسماً لملك جبَّار ، مرةً ، واسماً لمدينة عظيمة مرةً أخرى. بهذا المعنى فإن (دَمَر) هي نموذج عن القبيلة – المدينة التي عرفتها الجماعات القديمة جنوب غربي الجزيرة العربية (كما عرفت بلاد ما بين النهرين ، نموذج دويلات المدن)، أي : القبيلة التي تبني مدينتها وتُعرف باسمها.

2) بحسب تسلسل الأسماء والصفات الملحقة بها في نقش (ذمار الإخباري) فإن المُلك في القبيلة – المدينة ، انتهى إلى الحميريين "الأخبار" وليس هؤلاء سوى الدولة الحميرية المركزية التي اخضعت بالقوة، كل الجماعات والقبائل والمدن اليمنية وجمعتها في إطار دولة مركزية نحو (1200 ق م) . تنطوي هذه الإشارة على اهتمام دقيق من جانب سارد النصّ ، بالتسلسل التاريخي، بحيث يجري تلقي تاريخ القبيلة – المدينة بوصفه تراثاً قديماً يضرب بجذوره في لحظة بعيدة ومقدّسة.

3) مباشرة بعد الإشارة إلى الحميريين ، يشير نصُّ النقش إلى خضوع (دَمَر) لحكم الأحباش "الحبشة الأشرار" ، وهذا تسلسل صحيح ومنطقي من الناحية التاريخية إذّ سقطت القبيلة – المدينة في قبضة المحتلين الأحباش نحو عام (525 م) . ومع أن مدوّن النصّ قفز قفزةً هائلة تخطّى فيها أحداثاً ووقائع كبرى ،

فإنه حرصَ على إيجاز هذه الأحداث سردياً بثلاثة أحداث كبرى (ثلاث محطّات كبرى) .

4) هذه الأحداث الكبرى هي، كما سنرى : سقوط القبيلة – المدينة بيَد الأحباش ، ثم خضوعها بعد التحرير ، لحكم الفرس، وأخيراً خضوعها لقريش ، ولكن، وبصدد مرحلة التحرير التي عاشتها القبيلة – المدينة كما عاشها اليمن كله، فإن الوجدان اليمني ظل محتفظاً بذكراها إلى وقت طويل، بما عُرِفَ بعض (الأبناء) .

يصف مدوّن النص؛ الفرسَ بـ "فارس الأحرار" . في الواقع فإن الفرس لعبوا دوراً مباشراً وحاسماً في تحرير اليمنيين من الاحتلال الحبشي (المسيحي) عام (575 م) بعد نصف قرنٍ كابدَ فيها اليمنيون صنوفاً من الأهوال والمصاعب.

وتقول روايات الإخباريين العرب عن "حرب التحرير" هذه "مروج الذهب" : إن اليمنيين سَعَوا حثّيثاً لإقناع روما بالتخلّي عن حلفائها الأحباش في اليمن ودعم الجماعات المحلية، الطامحة والمستعدة للمحافظة على مصالح الأولى ، ويبدو من جملة أخبار ومَرْويات أنهم كانوا طامحين لنوع من الحكم ، يماثل، على الأقل ظاهرياً ، وضع الإمارات الغسَّانية في بلاد الشام، أي: دور الوكيل السياسي والعسكري عن مصالح روما في الجزيرة العربية ، وفي هذا الصدد يقول المسعودي: إن سيف بن ذي يزن، الزعيم القبلي القويّ، ذهب بنفسه إلى روما "وكان سيف بن ذي يزن قد ركبّ البحرَ ومضى إلى قيصر يستنجده، فأقام ببابهِ سبع سنين ، فأبى أنْ ينجده وقال له: 'أنتم يهود والحبشة

نصارى؛ وليسَ في الديانة أنْ ننصر المخالف على الموافق'" .
هذه الرواية ، التي يجمع على سردها جميع الإخباريين تشير إلى المصاعب التي واجهت ثورة سيف بن ذي يزن على الاحتلال الحبشي ، كما تشير إلى ظروف المقاومة الصعبة والمُعقَّدة ، ولذا سارع سيف بن ذي يزن فور عودته من روما، خائباً ، إلى الاتصال بالفرس، ويبدو أن ذلك جرى في أثناء عودته عن طريق الشام .

5) كان التحالف اليمني– الفارسي ممكناً ، من الناحية النظرية ، إذّ ذاك، لولا أن البلاط الفارسي كان يواجه اضطرابات دينية خطيرة تمثّلت في مواجهة التيار المزدكي ، ومع هذا أصغى أنوشروان، ملك فارس القويّ (531 – 579 م) إلى طلب سيف بن ذي يزن تقديم مساعدة عسكرية وتنظيم حملة حربية لإخراج الأحباش من اليمن . . إن تحليلاً معمَّقاً للشعر العربي الجاهلي والإسلامي الذي صوَّر (حرب التحرير) ، كما في سينيَّة البُحْتَرِي وقصائد جرير مثلاً ، من شأنه أنْ يوضح البُعد الديني الخفي في هذا التحالف؛ إذّ تصوَّرَ اليمنيون– دائماً – أن ما يجمعهم والفرس إنما هو أب أعلى هو إبراهيم وأمّ مقدّسة هي سارة ، سوف يبدو مثل هذا الاعتقاد غريباً ومثيراً إذا لم يجرِ وضعه في إطاره التاريخي الصحيح ، لقد كانت فارس ، ذات يوم نحو (539 ق م) تشهد انتشاراً لليهودية في بلاطها، وقد دارت بعض مَرْويات التوراة الأسطورية حول زواج الملك الفارس من أستير (البطلة) "اليهودية" ، في هذا السياق؛ كانت اليمن (اليهودية) تستذكر هذا البُعد الديني وهي تسعى إلى حلف حربي مع فارس

لإخراج الأحباش المسيحيين، وذلك قول جرير "طبقات الشعراء : ابن سلام : 407" :

فَيجْمَعُنا والغُرَّ أولادَ سَارَة   أبٌ لا نُبالي بَعَده مَنْ تَعذّرا

كان جرير قال قصيدته هذه في مديح الفرس في سياق مديح وثناء لقيس اليمانية ، ويروي ابن سلام كيف أن القبائل اليمنية سارعت لاستقبال جرير عندما وصل مسجد دمشق (الجامع الأموي) وهلّلت له وهي تردّد معه قصيدته في (مديح العجم) وكان ذلك ذروة الاستذكار ، لدى الجماعات اليمنية ، وبعد مرور وقت طويل على (حرب التحرير) ، ويبدو أن الاعتقاد القائل بأن ما يجمع الفرس واليمنيين هو (اليهودية) كان طاغياً في المؤلفات الإخبارية القديمة، حتى أن الطبري يجعل من منوشهر الفارسيّ ابناً مباشراً "لإفريقيس بن إسحق بن إبراهيم انتقل إليه الملك بعد إفريدون" ، وقد استشهد الإخباريون المسلمون، على غرار الطبري، بأبيات جرير هذه للدلالة على أنّ العجم من أولاد سارة ، أمّا البُحْتَري فقد عبَّر في سينيتّه الشهيرة عن حزنه على زوال دولة الفرس ، مُعترفاً بالدور العظيم الذي لعبته في حرب التحرير:

أيدوا مَلْكنّا وشدَّوا قوه   بُلماةٍ تحت السنّور حُمسِ

وأعانوا على كتائب إرباط   يطعن على النحورِ ودعسِ

6) لقد دارت خلافات واسعة بين المسلمين حول سرّ تسمية فارس بـ (الأحرار) . وكالعادة ذهب اللغّويون مذاهب شتى . فالأصفهاني "الأغاني" يقول: إن فارس سميت بـ (الأحرار) لأنهم خلصوا من سَمرة العرب وشُقرة الروم وسواد الحبشة، وكل خالص

فهو حرٌ لا رَملَ فيه" ، بينما ارتأى السهيلي "الروض الآنف" "وقولهم لفارس الأحرار لأن الملك فيهم متوارث من أول الدنيا من عهد جيومرث وهو آدم عند الفرس" . . والصحيح أنّ فارس الأحرار تسمية أطلقها اليمنيون على الفرس بعد التحرير عام (575 م) .

7) من المؤكد أن فارس سارعت إلى نجدة اليمن، ورمت بجزءٍ من ثقلها العسكري في الصراع ضد روما المسيحية ، لإخراجها من دائرة النفوذ في هذه المنطقة، بدوافع سياسية وثقافية متراكبة، ولكن بحذر شديد نظراً لحساسية الوضع الداخلي آنذاك ، ولذا تفتَّق خيال أنوشروان عن خطة ماكرة إذّ أمرَ بفتح السجون وإخراج عُتاة المجرمين، مُشكِّلاً منهم جيشاً من المرتزقة الذين تمَّ تدريبهم على عجل، كما وضع تحت تصرّفه أسطولاً حربياً صغيراً سيَّره عبرَ دجلة صعوداً حتى أعماق الخليج العربي، كما تقول رواية المسعودي، بما يشير إلى أن المرتزقة كانوا من الذين يقضون محكومياتهم في سجون العراق الخاضع للفرس (في خانقين العراقية اليوم). . أوكل أنوشروان قيادة الجيش والأسطول لحاكم إقليم الديلم وهْرز "قائلاً له : إنْ فَتَحوا قَلنا، وإنْ هَلَكوا كان ذلك الذي أردت ، وكلا الوجهين فتح" "المسعودي" ، على هذا النحو جرى تسيير الأسطول عبر دجلة حتى بلغ البصرة وهي "فِرْج البحر ولم تكن يومئذٍ بصرة ولا كوفة (..) ثم ركبوا سفن البحر وساروا حتى أتَوا ساحل حضرموت موضعاً يُقال له مثْوبش؛ فخرجوا من السفن وقد كان أصيب بعضهم في البحر فأمرهم وهْرز أنْ يحرقوا السفن ليعلموا أنّه الموت ولا وجه يؤملون المقرَّ إليه فيجهدون أنفسهم". وهذا – برأينا– هو الأصل البعيد

لأسطورة حرق طارق بن زياد ، القائد الإسلامي، سفنه؛ وهي مَرْوية إسلامية لا بد أنَّ بعض الرواة من المسلمين اليمنيين ، الذين ظلّوا يَسْتذكرون حتى مع الإسلام المزدهر، قاهر الفرس، تلك الواقعة التاريخية ويدينون لها بالفضل، قد (دَمَج) في سياق هذا الاستذكار الجماعي ، صوراً تنتسب إلى حرب التحرير تلك، لتظهر معها حملة طارق بن زياد كأستطرادٍ بطولي يفنى فيه المحرّرون لأجل الهدف النبيل ، وهكذا ظهرت حملة طارق بن زياد في جزءٍ منها كاستكمال لـ (حرب تحرير) قديمة، حدثت مرةً في اليمن، وهاهي تحدث ثانيةً في مكان آخر، وفي الحالتين كان هناك مقاتلُ يمني حالم .

وبهذه الحالة ، لا بد للمرء من أنْ يفترض أن هؤلاء الرواة نقلوا عن مقاتلين يمنيين شاركوا في حملة طارق بن زياد ، لقد استردَّ اليمني، المقاتل، مع الإسلام وحروبه التحريرية للشعوب الوثنية ، ذكرى حربٍ قديمة أُحرقت فيها السفن عن سواحل حضرموت، وها هو يروي لمسلمين متحمسين قصة انتصاره الجديد في شمالي إفريقيا – وطبعاً – فقد دخلت (مَرْوية) السفن المحترقة في إطار سرد جديد عن تحريرٍ من نمطٍ جديد أيضاً .

8) فتحت هزيمة الأحباش الطريق أمام فارس لتبسط هيمنتها على اليمن ، هذه المرّة ، بشكل مباشر بعدما كان نفوذها القديم ذا طابع سياسي، ثقافي بيد أن الأمر الهام والحيوي في هذه الحقبة؛ هو أن (المحررين) سرعان ما اندمجوا مع السكان المحليين بحيث تسارعت وتيرة الزواج من فارسيات ليولد جيل جديد من الحكام اليمنيين سيُعرف بـ (الأبناء) ، وقد دارت

مَرْويات إسلامية عدّة عن نساء حميريات تزوَّجن من الفرس أو نساء فارسيات تزوَّجن من يمنيين ، وفي هذا السياق فقد تنازع الناس في سرّ جمال الشاعر(الأسطوري) وضّاح اليمن، الذي قيل إنه ورث الجمال عن أمه الفارسية في قصة مشهورة.

9) بعد "فارس الأحرار" يضع مدوَّن النْص اسم "قريش التجّار" في إشارة إلى خضوع دَمَر ، القبيلة –المدينة إلى نفوذ العدنانيين الشماليين ولكن لّما كنا نَشْتَبه اشتباهاً للنَّص من دون شكوك في التسلسل التاريخي للأحداث التي يسجلها ، وهما أمران منفصلان ، فإن قبولنا بفكرة خضوع ذمار (دَمر) القبيلة – المدينة لقريش ؛ يغدو مستحيلاً في هذه الحالة ، ومن المحتمل أن نصَّ (النقش الإخباري) يُفصِحُ عن نفسه بنفسه وظروف كتابته ؛ فهي تعود ، برأينا، إلى عصر الإسلام المبكر ، بكلام آخر: إننا نجهل النّص الأصلي، وما لدينا هو (نصّ إخباري) كتبه مسلمون متحمسون حيث إنهم وضعوها في سياق تاريخ قديم لدَمَر (ذمار) القبيلة – المدينة ، ومع هذا، فإن دراسة هذا النَّص ، حتى مع افتراضنا بأنّه نص مُلفّق عن نص أصلي، ستكون مفيدة لمعرفة بعض آليات الأسَّطرَة في مدّونات التاريخ العربي القديم والآن : إذا كان الزجُّ باسم قريش في (نقش ذمار الإخباري) يبدو مجرد إضافة متأخرة ، فإنه لا يلغي بعض الحقائق الهامة ومنها أن الإضافة هدفت إلى الإعلاء من شأن قريش في عصر النبّوة ، انسياقاً مع تقاليد إسلامية رأت أن انتصار الإسلام في بعض مظاهره ، انتصاراً عدنانياً ، وهذا ما تكشف عنه المفاخرات الشعرية والنثرية في البلاطين الأموي ثم العباسي بين القبائل اليمنية والقبائل النزارية (العدنانية) الشمالية.

10) ثمة احتمال هام في هذا الصدد إن إشارة مدوّن (النص الإخباري) للنقش حول "قريش التُّجار" قد تكون إشارة تاريخية ثمينة، إذا ما نظرنا إليها على أنها صحيحة لا مُخْتَلَقَة . وتكمن أهمية هذه الإشارة في أنها تعطي وصفاً لـ "قريش التُجار" في إطار تاريخ أعمّ تؤدي فيه السياسات والحروب الدورَ الحاسم . كانت ولاية قريش في مكة قبل الإسلام وإدارتها لشؤون البيت الحرام تواصلاً تاريخياً لولاية (مُضَر) فيها؛ استكمالاً لها بما هي ولاية عدنانية (شمالية) وقد جاءت في أعقاب إزاحة (خُزاعة) عن ولاية البيت الحرام في هذا النطاق يأتي الزجّ باسم قريش ليعبِّر عن طموح إلى الاستدلال على وجودٍ قديم ، أزلي، للقبيلة يرقى بها إلى عصور سحيقة سابقاً على ظهورها الحقيقي والفعلي في مسرح الأحداث التاريخية ، لم تُعرف قريش ، في واقع الأمر ، باسمها هذا ، الغريب والمثير للجدل إلاّ في زمن هاشم بن قصي جّد الرسول (صلى الله عليه وسلم) عندما بدأ حملته الدبلوماسية البارعة، على خطا والده قصي، لعقد معاهدات أمن القوافل التجارية بين مكة والشام، ومكة واليمن (مع أمراء غسان والحميريين) والتي عُرفت بـ (الإيلاف) نحو عام (450 م) . وبصدد اسم قريش هذا، تدور سلسلة من التأويلات اللغوية و(السوسيولوجية) المهم فيها، أنها تؤكد الحقيقة التالية : كان اسم قريش في عصر قصي "بنو النضرْ بن كنانة" ، وقد اكتسبت بطون من كنانة جمعَها قصي المنتصر على خُزاعة، والذي قام بطردها ونفيها خارج مكة والحرم المكيّ، هذا الاسم إثر مجاعة كبرى ضربت مكة فقام قصي بإطعام القبائل الجائعة التي اجتمعت في بطن الوادي ، هذه المَرْوية التي يَختلطُ فيها

التاريخي بالأسطوري، تقول بلغةٍ واضحةٍ ، مع ذلك : إنَّ قبيلة قريش لم تظهر باسمها هذا إلاّ نحو عام (400 م) . أمّا قبل ذلك فقد كانت تعرف باسم البطن القبلي الذي ولّدها: بنو كنانة.

ما يقوله نقش (ذمار الإخباري) يتضمن التاريخ ؛ ولكنه قولٌ مُتَلَعْثم ؛ لأنه كتب بلغة الأسطورة لا بلغة التاريخ .

(7)

دروع النعمان أم دروع أمرئ القيس؟ :

الشجار على سلاح البطل المتوفّى

من السموأل ؟ .

وهل جرت – حقاً – أحداث القصة المشهورة في التراث الشعري العربي القديم والمعروفة بـ (وفاء السموأل) ؟ .

وهل ثمة صلة حقيقية للمثل العربي (أَوْفَى من المسوأل) بهذه القصة؟.

ثم ما صلة كل هذه المواد بأسطورة حصن (الأبلق) في تيماء، حيث زعم أن ابن السموأل صُرع عند أسواره؟ .

ومَن الذي طالب السموأل برد هذا السلاح ؟ .

هل هو الحارث بن ابي شمر الغساني (من أمراء الشام) ؟

أم المنذر بن ماء السماء اللخميّ (من أمراء الحيرة في العراق) ؟ .

هناك سلسلة طويلة من المرويات الإخبارية تتضمن هذه الأسطورة ، وهي إجمالاً ، مرويات مضطربة جرى فيها خلط فظيع بين الأسماء والمواضع، في إطار مزاعم عن رحلة، لا أساس لها في التاريخ، قام بها امرؤ القيس إلى عاصمة الروم طلباً

لمساعدة القيصر العسكرية لاسترداد عرشه المغتصب حيث مرّ بحصن الشاعر اليهودي [23] .

تقول المروية:

> لما مات امرؤ القيس، سار الحارث بن أبي شمر الغساني إلى السموأل بن عادياء وطالبه بأدرع امرئ القيس؛ وكانت مئة، وبماله عنده، فلم يعطه ، فأخذ الحارث ابناً للسموأل ، فقال: إما أنْ تُسلم الأدرع ، وإما قتلت ابنك، فأبى السموأل أنْ يُسلم إليه شيئاً، فقتل أبنه .

هذه بإيجاز شديد المروية الإخبارية عن السموأل الشاعر الأسطوري الذي كان يسكن في حصن الأبلق بتيماء، والذي ضربت العرب به المثل، وينسبُ إليه قوله بعد مصرع ابنه:

وفيتُ بأدرع الكندي إني — إذا ما ذمّ أقوامٌ وفيتُ

وأوصى عادياً يوماً بأن لا — تهدم يا سموألُ ما بنيتُ

سنقوم في إطار تقنية تحليلية متطلبة بشطر المروية الإخبارية إلى شطرين : الخبر التاريخي ، والأسطورة، أي : تفكيك الرواية القديمة إلى (وحدتين) مستقلتين، تخبر كل منهما ، وبشروط إنشائهما الخاصة ، عن المادة ذاتها المتصلة بالحرب على تيماء، وبرحلة امرئ القيس، ثم موته ، وأخيراً مصرع ابن السموأل ، ها هنا مروية إخبارية تقليدية ونموذج ثمَّ تعرّفه واستكشافه من قبل، قام بسرد الأسطورة في سياق الخبر التاريخي ، ويتعين علينا، لأجل فهم جذري أنْ نقوم بما يلي:

23

أ) استخلاص الأسطوري من التاريخي وإعادة تعريفه بوصفه الجزء الأسطوري من التاريخ ، ثم معالجته على نحو مستقل كأسطورة.

ب) وبالعكس : إعادة فصل التاريخي عن الأسطوري ليتسنَّى معالجته بوصفه خبراً تاريخياً بكلام ثان: إعادة بناء الرواية التاريخية عن دروع امرئ القيس هذه .

إن أقدم إشارة دقيقة إلى "وقائع" المروية الإخبارية، تربط بين أسطورة مصرع ابن السموأل وشعر الأعشى إذ يزعم أن ناقل المروية الأصلي هو صنَّاجة العرب وذلك حين روى الأسطورة شعراً في قصيدة مؤلفة من (21) بيتاً "ديوان الأعشى" . . هذا يعيد تذكيرنا بأن ثمة سراً وراء تسمية العرب الأعشى بـ (صناجة العرب) فهو سجّل لهم الملاحم شعراً (استلهاماً لهومِر) ، يقول الأعشى في قصيدة منسوبة إليه، ولعلها من وضع الرواة المسلمين:

كُن كسموأل إذ طاف الهمام به　　　　في جحفل كسواد الليل جرار

(ويروي بعده) :

إذ سامه خطتي خسف فقال له　　　　قل ما تشاء فإني سامع جار

(أو يروي) :

جارُ ابن حيا لمن نالته ذمته　　　　أو في وأمنع من جار بن عمار

وفي العديد من الموارد العربية والإسلامية أن الأعشى وَفَد على شخص يدعى شريح بن حصن بن عمران بن السموأل ، وأنه امتدحه بقصيدته الرائية ذاكراً فيها اسمي ولدين للسموأل هما حوط ومنذر ، بيد أن الإخباريين العرب، وكذلك الأعشى نفسه ، لم يذكروا قط اسم الابن القتيل والذي زعم في بعض الأخبار أن الحارث بن ظالم هو الذي صرعه ، ويبدو أن الأعشى وقع أسيراً بيد رجل من كلب، كان

الأعشى هجاه هجاءُ مقذعاً وقد جاء به إلى خيمته ، وصادف أنْ كان شريح، حفيد السموأل، نازلاً في ضيافته ، فقام الكلبي باستعراض الأسرى أمام ضيفه متباهياً . وحين مرَّ الأعشى بالقرب من شريح قال قصيدته ، وآنئذ طلب حفيد السموأل من الكلبي أنْ يهديه الأسير فوهبه إياه فأطلقه هذا "قائلاً له: أقم عندي حتى أكرمك" . لكن الأعشى طلب ناقة وغادر تيماء ، ثم أذاع قصيدته عن السموأل .

إلى جانب الأعشى ، الذي سجّل الأسطورة شعراً ، هناك راوٍ آخر هو دارم بن عقال بن مزيقياء ، أنكر نسبه أبو الفرح الأصفهاني قائلاً : "وهذا محال لأن الأعشى أدرك شريح (بن السموأل) وأدرك الإسلام ، فيما عمرو مزيفياء قديم" ، أما ابن دريد فينسب السموأل إلى غسان، وكذلك يفعل ابن حبيب مؤلّف "المُجَّر" ، لكن ثعلب، في شرحه ديوان الأعشى، ينسب شريح هذا إلى حصن بن عمران بن السموأل بن حيا بن عادياء . وقد حار القدماء من العرب في طريقة تسجيل اسم السموأل ونسبه حيث سجلوه على النواحي التالية :

السموأل بن غريض بن عادياء "الأغاني" ، و"طبقات" ابن سلام.

السموأل بن حيان بن عادياء "الأمثال" للميداني .

السموأل بن حيا بن عادياء بن رفاعة بن الحارثة بن ثعلبة بن كعب في "الاشتقاق" لابن دريد .

السموأل بن أوفى بن عادياء أو السموأل من هارون بن عران في موارد أخرى.

ويتضح من كل المرويات القديمة ومن قصيدة الأعشى، ورواية دارم ، أن أول من روى أسطورة السموأل (الوفاء والدروع) هو الأعشى، ويُزعم أنه الشخص الوحيد الذي كان يرتاد حصن السموأل (الأبلق) ، ولذا يجوز الافتراض، لأغراض التحليل، أن مصدر الأسطورة التي بأيدينا اليوم عن (وفاء السموأل) إنما هو شعر الأعشى الذي روى الأسطورة وخلّدها ، وسنقوم – هنا– بمناقشة مستفيضة لرواية الأعشى

الشعرية في إطار السجال ضد الروايات الإخبارية الأخرى التي فاقمت من درجة الخلط في الأسماء والمواضع.

المثير في رواية الأعشى أنها تنسب قصر السموأل أو حصنه المسمى الأبلق إلى سليمان بن داوود (عليه السلام) وذلك واضح من بيت الشعر الشهير:

بناه سليمان بن داوود حقبة له أزجٌ عال وطيّ موثقُ

إذا صحّت نسبة هذه القصيدة كما بقية شعر الأعشى ، إليه، وأن أيدي الرواة لم تتلاعب بالنص الأصلي، أو أن أحداً لم يلفّق هذا الشعر، الذي قد يكون جزء كبير منه ضائعاً ، فإن لكلمة (حقبة) في نهاية الشطر الأول من هذا البيت، بكل يقين ، أهمية استثنائية في سياق مناقشة رواية الأعشى إذ تجزم بأن الحصن أثر قديم ، غابر، من آثار العرب . . هذا يعني أن لا علاقة للسموأل به، إذ من غير المنطقي أنْ يكون هذا الحصن صالحاً للسكن حيث بين سليمان نحو (922 ق م) والسموأل المزعوم (550 م) ما يقرب من (1450) عاماً ؟ . وهذا أمر غير منطقي ولذا لا بد من أخذ معنى الشطر الأول من البيت على أنه إحالة إلى القدم وإلى الماضي البعيد، من خلال ربط وجوده ببناء سليمان له ، وكنا درسنا هذا الأمر ومثيله "إرم ذات العماد: رياض الريس للنشر ، 2000" ورأينا أنه يتدرج في نطاق ظاهرة عرفتها جميع الثقافات القديمة التي تنسب المدن العظيمة والمباني العظيمة إلى الآلهة ، ومع ذلك فإن إحالة الأعشى مسألة وجود الأبلق إلى عصر سليمان (عليه السلام) تنسف الأساس الذي قامت عليه روايته لوفاء السموأل إذ من غير المعقول أنْ يكون قد عاش في مكان أثري حيث خبأ فيه سلاح امرئ القيس؟ .

ولكن من المطالب بالسلاح أصلاً؟ .

لقد اختلفت الروايات وتضاربت حول شخصية الأمير، الذي طلب إلى السموأل رد السلاح ، فتارة هو الحارث بن أبي شمر الغساني من أمراء غسان في الشام، وتارة هو الحارث بن ظالم الذي أرسله المنذر بن ماء السماء (ملك الحيرة) في حملة

حربية لإخضاع قبائل في تيماء فقتل هذا ابناً للسموأل علماً أن الحارث الغساني قتل (ملك) الحيرة المنذر في موقعة عين أباغ الشهيرة (554 م) في يوم مشهود من أيام العرب يعرف بـ (يوم حليمة) ، لقد أستدلّ الإخباريون المسلمون إلى أن قاتل ابن السموأل هو الحارث بن ظالم قائد جيش المنذر بن ماء السماء طبقاً لما ورد في بيت من قصيدة لجرير هجا فيها الفرزدق ، قال:

بسيف أبي رغوان سيف مجاشع ضربت ولم تضرب بسيف ابن ظالم

وضمن هذا النطاق يمكن الافتراض أن ما أقترحه تيودور نُلْدِكِة سوف يساعد في فهم أفضل للمروية ، يرتأي نُلْدِكِة في كتابه (أمراء غسان) أن مصرع ابن السموأل ، إذا صحّت الواقعة، سيكون في هذه الحالة في عام (550 م) ، أي قبل نحو أربع سنوات فقط من مصرع المنذر بن ماء السماء ملك الحيرة.

لكن مشكلة هذه الفرضية أنها تجعل من الحادث الأسطوري حادثاً تاريخياً ، ولذا سوف نستخدم رواية هامة أوردتها جميع المصادر القديمة ، ودوّنها ابن الأثير كذلك في "الكامل في التاريخ" لفحص اقتراح نُلْدِكِة والتدقيق في المرويات الإخبارية العربية عن هذا الحدث.

كتب ابن الأثير :

> إن كسرى غضب على النعمان بن المنذر (585 – 613 م) بعد وقيعة دبّرها له أحد خصومه، فاستدعاه الملك الفارسي. لذا سارع النعمان إلى طلب حماية القبائل في البادية لكن النصيحة التي تلقّاها حطّمت كل أماله : أنْ يذهب ويسلم نفسه لملك فارس: "وحين وصل الكتاب ، كتاب كسرى أحد سلاحه وطلب إليهم، إلى القبائل وتحديداً طيء ، أن يمنعوه (ينصروه) فأبوا عليه ذلك خوفاً من كسرى، وليس لأحد من العرب يقبله حتى نزل في ذي قار في بني شيبان سراً ، فلقي هانئ بن مسعود بن

عمرو الشيباني وكان سيداً منيعاً ، وعلم [النعمان] أن هانئاً يمنع عنه أهله وماله وفيه أربعمئة درع وقيل ثمانمئة درع وتوجّه النعمان إلى كسرى ، فقيّده وبعث به إلى خانقين (..) والناس يظنون أنه مات بساباط يبيت الأعشى وهو يقول:

فذاك ما أنجى من الموت ربه بساباط حتى مات وهو محرزق [24]

إثر ذلك بعث كسرى إياس بن قبيصة الطائي ، الذي سوف ينصبه ملكاً على الحيرة مكافأة له على موقف قبيلته من النعمان ورفضه تقديم العون والحماية له، إلى منطقة ذي قار، للقاء سيدها هانئ بن مسعود طالباً إليه تسليم سلاح النعمان، فأبى هانئ تسليم الأمانة: "فلما أبى هانئ غضب كسرى (..) وأرسل إياس بن قبيصة الطائي أمير الجيش ومعه مرازبة الفرس، وكان قد بُعث النبي صلى الله عليه وسلم، فقسّم هانئ دروع النعمان وسلاحه بين القبائل" .

على هذا النحو اندلعت الحرب بين الفرس والعرب ، وقد انتهت الحرب في موقعة ذي قار بانتصار لامع للعرب على الفرس في يوم مشهود من أيام العرب.

ولكن هل تفجّرت الحرب– حقاً – بسبب دروع النعمان؟ .

يتضح من رواية ابن الأثير، والتي تكررت في معظم الموارد العربية والإسلامية، أن حادثاً تاريخياً يتعلق بسلاح (بطل) متوفّى أودعه عند سيد قبلي ، وطالب به ملك فارسي، قد وقع فعلاً على مقربة من الحادث الأسطوري الآخر: المطالبة بدروع امرئ القيس بعد موته؟ .

24

في هذه الحالة فإن الحادث التاريخي يكون قد وقع عام (613 م) ، بينما يكون مثيله الحادث الأسطوري قد وقع عام (554 م) ، وبذلك يكون الفاصل الزمني بين الحادثين نحواً من (59 عاماً) ما يعني أن الرواة المسلمين ، مع عصر التدوين، خلطوا بين مرويتين إحداهما عن حملة لملك من ملوك الحيرة على تيماء، وأخرى لملك آخر من الحيرة أيضاً ولكن ضد قبائل بني شيبان في ذي قار، ولذلك فمن المحتمل أن الإخباريين العرب قاموا بدمج متتابع للصور والأسماء والمواضع حيث تمَّ إحلال صورة لشخصية أسطورية هي شخصية الشاعر اليهودي (السموأل) ، محل صورة تاريخية لهانئ بن مسعود الشيباني، بينما حلَّ امرئ القيس محل النعمان بن المنذر ، وهذا ما سنقوم بتوضيحه :

1) إن مروية مصرع ابن السموأل وقصة (الوفاء) تدور حول مطالبة الحارث بن أبي شمر الغساني بسلاح امرئ القيس (روايات الأصفهاني، وابن قتيبة، واليعقوبي، والطبري، وابن الأثير) ، ولا توجد في الواقع أدنى رابطة بين الأمير الغساني وامرئ القيس هذا؟ ، فإذا كان المقصود بامرئ القيس هنا الشاعر وابن الملك القتيل حجر، فهذا كان في مملكة كندة في نجد، أو في الحيرة، في عصر المنذر بن ماء السماء، ومن ثمّ لا يوجد مسوغ مقبول لتخيّل مطالبة أمير غساني في الشام بسلاح أمير يطارده ملك الحيرة في العراق؟ ، إن الزجَّ باسم الحارث بن أبي شمر الغساني لا يبدو مفهوماً البتة، في رواية تخصُّ أميراً كندياً ، ولما كان الحارث هذا شخصية تاريخية، وهو من أعظم أمراء غسان، واسمه الحقيقي الحارث بن جبلة، وإنما سمي ابن أبي شمر للقب محبب حملة والده؛ كما توصل نُلْدِكِة بذكاء نادر إلى ذلك ، فمن المحتم في هذه الحالة أنْ يكون إقحام اسمه بصورة تعسفية قد تمَّ جراء الخلط والوهم، وأن المقصود به فعلاً الحارث

بن ظالم ، عندها تستحق المروية التصديق والقبول؛ فالحارث بن ظالم هذا، أخذ ألمع قادة المنذر بن ماء السماء، العسكريين في الحيرة هو الذي قاد حروب المنذر في تيماء ، لقد دمج الإخباريون العرب سهواً بين الحارث الغساني والحارث بن ظالم، فبدت المروية غير قابلة للتصديق.

2) إن الحارث بن ظالم هو ، كذلك، شخصية تاريخية ، ولشهرته وحزمه فقد ضرب به المثل، وجرى الزجُّ باسمه تحت تأثير هذا الانطباع القوي عنه حيث حلَّ محلَّ شخص آخر في مروية أخرى أي: محلَّ إياس بن قبيصة الطائيّ الذي قاد في عام (613 م) الحملة العسكرية على بني شيبان بما زعم أنها حرب لاسترداد دروع النعمان، إن الناس، في روايتهم الأخبار ، يفضّلون وضع الأسماء المشهورة إذا ما نسوا الأسماء الحقيقية ؛ فهذا قد يعطي الراوي قوة الإقناع ، والمتلقي متعة التصديق.

3) إن وجود السموأل بن عادياء في حصن الأبلق في تيماء يجب أنْ يكون أمراً منفصلاً تماماً عن الرواية الخاصة برحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية لطلب معونة القيصر ونجدته، حيث أودع سلاحه عند الشاعر اليهودي ، وفي هذه الحالة يجب أنْ ننظر إلى حملة الحارث بن ظالم، القائد العسكري اللامع في الحيرة، على تيماء لإخضاع وتأديب بعض القبائل في نطاق ستراتيجية الحيرة الطموحة، في عصر ملكها العظيم المنذر بن ماء السماء لفرض سلطانها على كامل المنطقة ، ومن ثمّ فلا علاقة لهذه الحملة بمسألة استرداد مئة درع، أو حتى أربعمئة ، كما يريد أبن الأثير، لقد أخطأ الإخباريون العرب في قراءة مغزى

حملات المنذر بن ماء السماء، ملك الحيرة، على قبائل الجزيرة والفرات، طوال نصف قرن هي مدة حكمه (من 505 حتى عام 554 م، حيث لقي حتفه على يد غريمه ومنافسه الحارث بن جبلة الغساني) ، وما يؤيد أخبار حملات المنذر ونجاحاته السياسية والعسكرية وسط الجزيرة الغربية منذ عام (516 م)، وتمكنه من فرض نفوذه الحقيقي أن علماء الآثار حصلوا في وادي مأسل الجمح، في الطريق الواصل بين مكة والرياض، على رقيم شهير – يعرف باسم ريكمنس _ كاسل، وهما عالما آثارٍ لامعان – ، يتحدث عن (غارات المنذر) .

هذا كله يعني أن الحملة على تيماء بقيادة الحارث بن ظالم، حيث يُزعم أن ابناً للسموأل قتل في إطار مساومة خسيسة لاسترداد دروع امرئ القيس ، قد جرى عملياً القفز عليها في المدونات التاريخية العربية الإسلامية لصالحٍ مروية أسطورية ركزّت على الجانب الواعظي والأخلاقي ، بيد أن هذا الجزء العضوي من المروية وهو جزء أسطوري يجسد أفضل تجسيد نوع ونمط الدمج في الصور والمواد والعناصر المختلفة الذي غالباً ما يقوم به الراوي أو سارد النص.

4) وكما رأينا مما سبق فإن نسب السموأل مضطرب بصورة فظيعة حيث يصعب قبوله بوصفه شخصاً تاريخياً، كما أنّه لا دلائل مؤكدة على حقيقة وجوده في هذا العصر، وإذا كان الأعشى قد التقى مصادفة أحد الأدعياء بوجود صلة رحم بينه وبين السموأل ما يؤكد له تاريخية هذا الشخص، أو التقى–حقاً– أحد أحفاده المباشرين حيث امتدحه لإطلاق سراحه من أسر

الكلبي، فإن نسب الحفيد، كما تمَّ تدوينه في جميع المرويات لا يكاد يقطع بأن السموأل هو جد مباشر، بأكثر ما يؤكد أنه (أب أعلى) في شجرة نسب طويلة، أي إنه قد يكون أباً أسطورياً لقد شكك مرغليوث في شخصية السموأل هذا، وبشعره أيضاً حيث رأى أن الشعر المنسوب اليه موضوع برمته ، بل ومنتحل ، أما نُلْدِكِة فقد أحال صورة السموأل إلى صموئيل في التوراة، وأرتأى أن من يدعى السموأل بن عادياء ، بوصفه أحد أشراف تيماء، قد يكون رجع صدى لمرويات عن صموئيل النبي اليهودي "أمراء غسان" ، لكن تيماء عرفت في الواقع ، قبائل باسم سموئيل، وقد افترض بعض الباحثين أنها قد تترجم إلى إسماعيل ، وقد ذكرها فان دير يرتدن في "تاريخ ثمود" ، بيد أن الأخير ، وهو عالم آثار هولندي، وأفضل من قرأ تاريخ ثمود امتنع، وهو على حق، عن مطابقة سموئيل بإسماعيل، وفي الواقع يتعين إبداء أقصى قدر من الحذر في هذا النطاق تفادياً للمطابقات العشوائية .

إن راوي أسطورة (وفاء السموأل) دارم بن عقال، يُنسب في بعض الروايات وبصورة مثيرة للدهشة ، إلى السموأل نفسه ، ويقال "إنه من ولد السموأل" ، هذا الانتساب يعني، إذا ما أُخذ على محمل الجدّ ، أن الراوي قام فعلياً بسرد أسطورة عن أحد أبائه ، وهذا طبعاً هو المنطوق المباشر للفكرة التي تختبئ خلف هذا الانتساب المفاجئ ، أي : اكتشاف روابط أسرية تجمع بين بطل الأسطورة وراويها ، لكن الأصفهاني في "الأغاني" يندّد بدارم هذا ويشكك في نزاهته الأدبية في مناسبة هامة للغاية ، لأنها تتصل مباشرة بأمرئ القيس، الذي جعل منه دارم بطلاً تراجيدياً في الأسطورة التي يرويها عن السموأل ، يقول الأصفهاني في هذا الصدد : إن القصيدة التي تنسب إلى امرئ القيس ومطلعها:

طرقتكَ هندُ بعد طول تجنب   وهُنْا ولم تكُ قَبلَ ذلك تطرق

إنما هي قصيدة منحولة، وقد تكون من وضع دارم هذا ، يقدح هذا التشكيك في نزاهة الراوي من جانب مؤرخ عظيم من مؤرخي الشعر العربي القديم بطبيعة الحال، الرواية التي قام بروايتها وشاعت ، إلى جانب شعر الأعشى الملحمي ، في الموارد الكتابية العربية والإسلامية، ومن ثمَّ يلقي ظلالاً جديدة من الشك حول طبيعة الخلط والالتباس في المرويات التاريخية عن امرئ القيس ، ولما كان دارم بن عقال هذا من أصول يهودية ومع إسلامه، فهو يقوم بكشفها، فوق ذلك، فإنه لأمر مثير حقاً ، أنْ تكون روايته للأسطورة مستمدة في بعض عناصرها الجوهرية، كمسألة الأمانة ، من الصورة المثالية للنبي اليهودي صموئيل. وهذا ما دعا هوغو فنكلر، دون وجه حق، إلى أنْ يكرر فكرة نُلْدِكِة ومرغليوث القائلة: إن سموأل تيماء هو صورة عن صموئيل التوراة.

بيد أنني ومع الإغراء الشديد ، والجاذبية الأدبية غير المحدودة لهذه المطابقة المثيرة ، التي قام بها نُلْدِكِة ، ومرغليوث ، وفنكلر؛ لا أجد مسوغات كافية للمضي قدماً في اتجاه جعلها، وهي المطابقة المتعجّلة والمتسرّعة بل والشكلية تماماً ، كما لو أنها هي المفتاح السحري لحل لغز السموأل ، وفي هذا النطاق ، وحيث جرى التشكيك علناً بنزاهة أحد أحفاد الشاعر اليهودي الأسطوري بسبب تورطه المفضوح في انتحال شعر امرئ القيس، الطرف الأكثر شفافية في أسطورة إيداع السلاح، فإن النظر في الديوان المنسوب إلى السموأل والمعروف بـ (ديوان السموأل) يصبح أمراً ملحاً في إطار تحليل المروية بمجملها.

يعرف هذا الديوان في الموارد الأدبية والتاريخية العربية ، الإسلامية بأنه (برواية نفطويه) المتوفّي في عام (323 هـ) ، لكن ابن النديم لا يذكر في "الفهرست" قط اسم هذا الديوان في قائمة مؤلفات نفطويه ، وبمراجعة سريعة لـ "الأغاني" سنرى أن الأصفهاني أبدى، ويا للغرابة ، تجاهلاً مثيراً ويصعب توقعه لرواية نفطويه

المزعومة لشعر السموأل الأمر الذي يحملنا على الاعتقاد بأن رواية كهذه، لا وجود لها في الأصل، وأنها من مختلفات دارم بن عقال هذا.

بماذا تفيد هذه الوقائع؟ .

إن تجاهل ابن النديم والأصفهاني وامتناعها عن مجرد الإشارة إلى وجود (ديوان) للسموأل برواية نفطويه يحيلنا مجدداً إلى الشكوك بشأن النزاهة الأدبية لدارم بن عقال؛ ومن ثمَّ سوف يقودنا إلى الفصل التام بين وقائع عدة:

1) إن أسطورة (إيداع السلاح) أمانة عند (سيد، حاكم، ملك، بطل، زعيم قبلي، أمير) قبل الذهاب إلى الحرب حيث الموت بانتظار البطل، في الأصل البعيد مروية عربية، سبق لقبائل جنوب غربي الجزيرة العربية أنْ روتها عن لقمان الذي طلب إليه أحد زعماء بني كركر أنْ يحتفظ بسلاحهم داخل كهفه الذي يتعبّد فيه (أنظر : وهب بن منبه "التيجان" والأندلسي "نشوة الطرب") ، لكنها كذلك بقايا أسطورة يونانية من أساطير ملحمة حرب طروادة، ربما تسرّبت وتداخلت مع مرويات قبائل عربية إبان عصر الحروب الفارسية – اليونانية ، وهو عصر بطولي ألهب خيال العرب طويلاً ، فأسطورة أوليس ، ملحمة طروادة تقول إن صراعاً دامياً نشب بين أوليس وأجاكس بسبب السلاح الذي أودعه البطل أخيل، الذي ذهب إلى الحرب مرغماً بعد أنْ اختبأ منها في بلاط الملك ليكوميد في سيروس متنكراً ، وعندما قتل أخيل تفجرت الخصومة واندلع شجار دامٍ بين أوليس وأجاكس حول مَن منهما له الحق في حيازة سلاح البطل القتيل.

2) لنلاحظ أن المرويات العربية تصوّر النعمان بن المنذر (رواية أبن الأثير مثلاً) كما لو أنه ذهب سراً إلى بني شيبان حين وصله

كتاب استدعاء من كسرى ، وهي الصورة ذاتها التي صوّر بها امرؤ القيس ، إذ كان يطوف بين القبائل طالباً إليها مساعدتها في الاختباء من مطاردة الحارث بن ظالم، أو المنذر بن ماء السماء له، بل إن هذه المرويات تصور النعمان كما لو أنه اختبأ من حرب كسرى في بلاط سيد شيبان ، تماماً كما صّور امرؤ القيس مختبئاً في حصن الأبلق قبل رحيله إلى القسطنطينية ، هذه المطابقة ، حيث مضارب القبيلة تحلُّ محلَّ بلاط الملك ليكوميد، ندفع بقوة صوب رؤية المكون اليوناني الأسطوري في أسطورة (إيداع السلاح) هذه .

3) عندما قتل أخيل في أسطورة أوليس تفجّرت الحرب ، هذه الحرب مصممة لاسترداد إرث البطل، أي : سلاحه، وهي ذاتها الحرب التي تخيّل الإخباريون السبب الرئيس لاندلاعها كما لو كان مسألة دروع ، فيما هي تفجّرت لأسباب سياسية عميقة ، إن أسطورة الحرب وتحويلها إلى حرب لاسترداد إرث بطل متوفّى ، أو قتيل، تندرج في سياق تقاليد ثقافية عربية قديمة سار ابن الأثير والأصفهاني واليعقوبي وابن قتيبة – بأمانة تامة – على طريقها ليخلطوا بين دروع النعمان ودروع أمرئ القيس .

4) إذا ما أنجزنا فصل هذا الجزء الأسطوري من المروية التاريخية لمعالجة منفصلة في مناسبة أخرى ، يتبقّى أمامنا توضيح مسألة الحرب التي شنّها الحارث بن ظالم لحساب سيده ملك الحيرة على قبائل تيماء، بينما شنَّ إياس بن قبيصة الطائيّ ، القائد العسكري الذي نصّبه الفرس ملكاً ، حرباً لحساب الفرس في ذي قار على بني شيبان ، بوصفهما مرويتين تاريخيتين منفصلتين ، ويبدو من

المحتم رؤيتهما على هذا النحو، ومع الدمج المذهل الذي قام به الإخباريون ، إن الخبر الأول هنا يتصل بحملة حربية من حملات ملوك الحيرة ، وبوجه أخص بحملة نموذجية من حملات المنذر بن ماء السماء، ضد قبائل عربية متمردة في تيماء ، وربما طامحة إلى استقلال من نوع ما عن أي سلطة أو نفوذ ، يبدو سلوك الحيرة التعسفي باستمرار إزاء هذه القبائل كما تدلل على ذلك الإخباريات القديمة، جزءاً من ستراتيجية اتبعتها الحيرة لفرض نفوذها السياسي والعسكري ، وهذا برأينا هو سر اهتمام الفرس بالمنذر وسر انقلابهم عليه أيضاً ، إذ اتّبع على غرار سلوك القبائل التي حاربها بقسوة ، سياسة ذات طابع مستقل، إن هذه الحروب ، يجب أنْ تكون قد وقعت بعد عام (516 م) على أبعد تقدير، حين استردّ المنذر بن ماء السماء عرشه السليب ، الذي فقده إثر مؤامرة من الملك الفارسي قباذ فبدءاً من هذا التاريخ وطوال ثلاثين عاماً أو أكثر دون توقف تقريباً باستثناء "استراحات" محدودة ظل المنذر يطارد القبائل التي إما امتنعت عن دعمه أو أبدت أدنى قدر من التأييد والولاء لخصمه اليمني، ملك كندة الحارث بن عمرو آكل المرار والذي سلب منه عرش الحيرة بدعم من القبائل اليمنية وبدفع وتشجيع مفضوحين من فارس المزدكية ، حيث زعم أن فارس دبّرت عملية سلب العرش لرفض المنذر اعتناق المزدكية التي كانت دين فارس الرسمي في عصر قباذ .

ومن الختم ، في ضوء ذلك أن قائد حملاته الحربية في تيماء كان الحارث بن ظالم فهم منه الإخباريون أنه كان حازماً وطموحاً ، وهذا ما يدلل عليه ذهابه ضحية أوامر للقتل أصدرها أحد أمراء الحيرة (نُلْدِكِة ، أمراء غسان : 48)، أصطدم الحارث بن ظالم في وقت ما

قبل العام (455 م) بكل تأكيد ، وكما ينكشف من الروايات التاريخية، بزعيم قبلي منيع وسيد من سادات تيماء لن يكون بوسعنا، أبداً ، معرفة اسمه إلاّ في هذه الصورة الملتبسة: السموأل بن عادياء ؛ ولكننا سنفهم من إشارات وردت في الشعر الجاهلي أنه كان حبراً من أحبار اليهود ، وطبعاً فإن فكرة كونه أحد أشراف تيماء ، تجعل من مسألة قوله الشعر أمراً طبيعياً فالكاهن والملك والشاعر في بيئة بدوية – دينية يعيشون داخل فوارق شفافة بينهم إذ يمكن أنْ يكون الملك كاهناً ، أو شاعراً ، والعكس ، ولذا يمكن قبول فرضية وجود سيد من سادات القبائل العربية في تيماء ، أصطدم به الحارث بن ظالم وكان بطبيعة الحال، شاعراً (بالمفهوم القديم للشاعر) ويدعى السموأل ، أو أنه من قبيلة عرفت بـ (السموأل) بحيث غلب اسمها على اسمه ، قد يكون السموأل هذا وفي إطار سياسة الدفاع عن تيماء ، الواحة المزدهرة والشهيرة بطابعها الديني العريق إذ أقام فيها نبوئيد / نبو نعيد ، آخر ملوك بابل نحواً من عشر سنوات جاعلاً منها عاصمة مؤقّتة لبلاده قبل سقوطها بيد الفرس في عام (539 ق م) ، تحصَّن في وقت ما قبل عام (554 م) داخل أسوار قصره الأبلق ، أو في الجوار منه حيث عرفت المعركة باسم هذا الحصن ، على عادة القبائل في تسمية حروبها بـ (الأيام) : يوم الحبار ، يوم حليمة ... إلخ ، أو بأسماء مواضع وأماكن هذا الموقع، فيما جرت حرب أخرى وفي مسرح آخر ، وفي زمن آخر أيضاً ولكن بدوافع مماثلة ، ففي عام (613 م) عندما قام الفرس بسجن النعمان بن المنذر، ثم بقتله ، بسبب ميوله الاستقلالية ، وإثر تنصيب شيخ من طيء موال للفرس هو إياس بن قبيصة الطائي على عرش الحيرة ، شنَّ الحاكم الجديد، الطائيّ ، حرب

إخضاع رغب بها الفرس واستهدفت (بني شيبان) القبيلة التي أبدت تعاطفاً مع النعمان ثم ساندته في مسعاه الاستقلالي عن الفرس وقامت بحمايته (هناك ، في الواقع ، زيجات عدة تجمع أسرة النعمان ببني شيبان ؛ فهم أصهاره) .

هاتان الحربان التاريخيتان جرتا- كما نرى - في مكانين وزمانين مختلفين ؛ ولذا فمن غير المنطقي أنْ يكون دافعهما ، في الحالتين هو استرداد مئة درع، أو حتى أربعمئة ، كما يرى ابن الأثير ، إن فكرة وجود سلاح تركه البطل قبل ذهابه إلى حتفه ، ثم يأتي الخصم ليجعل من نفسه وريثاً للبطل هي إيقاع أسطوري قابل للتكرار لمقاصد أخرى يرتئيها سارد النص؛ يوظفها بكلام ثان ، في سياق إبلاغه بالرسالة ، وهذا ما يفسر سبب تكرار مسألة الدروع ، تارة مع امرئ القيس ، وتارة أخرى مع النعمان .

5) إن المثل العربي القديم : (أوفى من السموأل) لا صلة له قط بالأسطورة الخاصة بالشجار حول سلاح البطل المتوفّى ، كما أنّه لا صلة له بالحرب التي شنّتها الحيرة لإخضاع تيماء ، وعلى الأرجح فإن شأنه شأن جميع الأمثال العربية القديمة ، قد يكون رجع صدى لثقافة أمثال وحكم عربية قديمة ، تردد في أرجاء العالم القديم عبر الهجرات الكبرى ، صوب بلاد الشام وبابل ومصر وكريت ، وعلى طول ساحل البحر الأبيض المتوسط ، ولعلنا نجد في التوراة ضالّتنا من الأدلّة على ذلك ، فهناك سفر كامل كتب في بابل هو الأمثال (1 : 16 و 2 :1) الذي يجمع عدداً كبيراً من الأمثال والتشبيهات والتلاعبات اللفظية المسلية وبقايا العظات والحِكم الدينية ، أي : كل ما يمكن رصفه في ناظم واحد هو : الحكمة ، وفي قلب

هذه الثقافة هناك ميول متعاظمة غريزية المنشأ نجدها واضحة حتى اليوم في عالمنا المعاصر تقوم على أساس بناء قصة مؤثرة ، شائقة ، أو أسطورة ذات مضامين بسيطة لكل مثل من الأمثال التي نضربها للآخرين ، بهدف أنْ يفهموا ما نقصد وذلك– طبعاً – لأجل أنْ تُرسخ أيضاً ، رسالة المثل الرمزية في ذاكرة المتلقّي ، إن الرسالة الرمزية للمثل تكاد لا تبلغ هدفها ولا تكون واضحة بما فيه الكفاية من دون مساعدة وسائل وأدوات تقنية أخرى كالقصة والحكاية والخرافة الشعبية والأسطورة ، وحتى اليوم فإن الأمثال التي تضرب في الأحاديث اليومية إنما تقال في سياق قصص يجري سردها، وبناء أسسها الوعظية ارتكازاً إلى القاعدة التالية : إبلاغ الرسالة الرمزية بأتّم وجه ممكن عبر سرد المثل والأسطورة التي تحمله أيضاً . . بهذا المعنى، فإن الزجّ بأسماء الشعراء أو سادات قبائل أو الملوك أو الكهنة وتحويلهم إلى أبطال في مرويات ذات طابع خرافي أو أسطوري ، لا غرض له سوى إبلاغ الرسالة ذاتها للمثل ، ولكن بأفضل ما يمكن من وسائل وأساليب إقناع.

وفي هذا النطاق جرى الزجّ باسم أحد أشراف تيماء المدّعى أن اسمه السموأل بن عادياء ، ليكون المثل العربي القديم (أوفى من السموأل) متطابقاً معه داخل نسيج حكائي شائق ومسل،– وفعلاً – فإن المثل العربي لا يكاد يكون مفهوماً إذا استمع إليه المرء بمعزل عن أسطورة الوفاء والدروع ، والتي تنهض عملياً في عبء إعادة رواية المثل، أي : إعادة إرساله بوسائل جديدة .

هذه هي الرسالة الرمزية في وعينا الجمعي بـ (الأمانة) وللفكرة الصارمة التي تقبع خلفها .

علينا أنْ نمتنع ، وتحت أي ظرف بما فيه التهديد بإلحاق الأذى بنا، عن القيام بأي عمل يؤدي إلى خيانة البطل، أو خيانة أمانته (وديعته) التي سلمنا إياها وذهب إلى مصيره ، إلى موته المأساوي . إننا مطالبون : لا نقوم بتسليم (سلاحه) للعدو الذي صرعه ، أي ألاّ نسلم ميراثه الوحيد المتروك لنا، ذكراه التي تعيد علينا سرد مأساته ؛ وأنْ تمنع كل خرق محتمل أو متوقع لهذا الحظر ، وعندما نمتنع نحن المتلقين المعاصرين ، عن خيانة البطل المتوفّى ونحافظ على سلاحه ، على غرار بطل حصن الأبلق ، بل وأنْ نكون متأهبين باستمرار لأن نكرر - نحن أيضاً - ذلك الشجار العنيف مع الأعداء حول حيازة (سلاح القتيل) ذكراه الحارة، فإن الأسطورة والمثل يكونان عندئذ ، قد بلغا الهدف بدقة متناهية.

(8)

أسطورة أبي رغال في حملة عام الفيل على مكة

هل عرفَ العربُ - حقاً - في تاريخهم البعيد ، ما قبل الإسلام ، خائناً باسم أبي رغال) ؟ .

لقد سَرَد ابن هشام "السيرة النبوَّية : 1 : 42" نقلاً عن ابن إسحق الكاتب الأصلي للسيرة النبوَّية ، وهذا وصفه الإمام مالك بأنَّه دجالُ من الدجاجلة، خبرَ خيانة أبي رغال في إطار حملة أبرهة الحبشي على مكة نحو عام (570 م) ، ويُفهم من السيرة أن أبرهة خاض حرباً خاطفة ضد قبيلتين عربيتَّين هما شَهْران وناهِسْ وأنَّه هزمهما، آخذاً معه أسيراً يَدلُّه على طريق حملته باتجاه مكة ، فوصلَ الطائف وهناك خرج له سَيَّد ثقيف مسعود بن مُعَتبْ مع رجال من قبيلته فقالوا لأبرهة : "أيها

الملك، إنما نحن عبيدك، سامعون لك مطيعون، ليس عندنا لك خلاف ، وليس بَيْننا هذا الذي تُريد، يَعنون اللاَّت وهي بيت العرب القديم المنافس للكعبة، إنما تُريدُ البيت الذي بمكة ونحن نبعث مَنْ يَدلُّك عليه ، فتجاوز عنهم ، فبعثوا معها أبا رغال، يَدلُّه على الطريق إلى مكة. فخرج أبرهة ومعه أبا رغال حتى أنزله المُغَمَّس ، فلما أنزله به مات أبو رغال هنالك فرجمت قّبرهُ العربُ ، فهو قبره الذي يُرْجمه الناس بالمُغَمَّس".

لا يُفَسْرُ ابن هشام ؛ وابن إسحق استطراداً ، تفسيراً كافياً ومقنعاً سرَّ الموت المفاجئ لأبي رغال، ولا سرَّ رجم قبره ، إذا كان سرّ الرجم يتعلّق – حقاً – بالخيانة المزعومة لأبي رغال فمن المؤكد أن خيانة القبائل واستسلامها أمام الحملة الحربية، كما يوضح نصُ ابن هشام الأنف، حيث يقول سيّد ثقيف عن نفسه أنَّه عبد من عبيد أبرهة، تبدو ، في هذه الحالة، أكبر بكثير من خيانة رجل مثل أبي رغال أمرته قبيلته بأن يرافق الحملة ، ولذلك لا يبدو تفسير رجم القبر مقنعاً؛ إذْ كيف ترجم العرب قبر رجل مأمور في حين أن القبائل خرجت بساداتها لاستقبال الغزاة والتعبير لهم عن الاستعداد للمشاركة في هدم الكعبة؟ .

في هذا السياق تصمت مَرْوية ابن هشام عن سرّ آخر : لماذا اكتفت قبيلة ثقيف، وهي القبيلة القوية، بإرسال رجل واحد لمؤازرة حملة ضخمة تقطع طرقاً صحراوية مخيفة ؟ . ولماذا مات أبو رغال، فجأة ، في هذا المكان بالذات، (أيّ : المُغَمَّس) والذي دارت فيه أحداث أسطورة عربية قديمة ألهبت خيال العرب عن مساعدٍ للنبيّ صالح نبيِّ ثمود أسمه أبو رغال أيضاً؟ . . هل كان هناك ، في الأصل، شَّخصان يحملان الاسم نفسه وفي المكان عينه مع اختلاف العصر؟ ، سنقوم هنا ، بتفكيك خبر ابن هشام وتحليل الأسطورة التي أُنشئت على أساسه عن شخصية أبي رغال، وهي كما نرى، شخصية مثيرة عاشت في التاريخ العربي والإسلامي حتى اليوم تجسيداً لفكرة الخيانة حيث يطلق العرب– اليوم– على كل خائن تعبير أبي رغال .

يُعرف أبرهة الحبشي في الموارد اليونانية والرومانية باسم أبراهام (Abraham) . وذلك استناداً إلى بروكوبيوس ، ولكن الإخباريين العرب سجلوا اسمه في صورة أبرهة، وقد لاحظ د. جواد علي "المُفَصَّل، 3 : 175" أن روايات ابن إسحق، هذه التي نقلها ابن هشام ذات صلة حميمية بروايات وهب بن منبه ، وأنّه أخذ منه ومن محمد بن كعب القرظي المتوفّى بين عامي (118 و 120 هـ) ، هذان الإخباريان كانا من أصل يهوديّ وكانا قاصّين يقصّان في المسجد، ويبدو أن بعض الأخبار التي نقلها ابن إسحق والقرظي قد وجدت طريقها إلى تاريخ الطبري "تاريخ الملوك والرسل" وطبعاً عن طريق سيرة ابن إسحق التي نقلها ابن هشام يوضحٍ هذا الأمر بجلاء تسّرب خبر خيانة أبي رغال في الموارد العربية والإسلامية جيلاً إثر جيل، لقد دوّن المؤرخون اليونانيون الكثير من أخبار اليمن في حقبة أبرهة ، بما أن الحملة الحربية ضد الكعبة كانت جزءاً من الصراع العنيف لنشر المسيحية في الجزيرة العربية ، كان أبراهام في المصادر اليونانية أو إبراهيم (Ebrahem) في مصادر يونانية أخرى، عبداً مملوكاً لتاجر يوناني، وقد عرفه العرب في صورة أبرهة الحبشي صاحب الفيل الذي زحف نحو مكة لهدم الكعبة ، ويعرف عام الحملة الحربية على مكة بعام الفيل، وفيه ولد الرسول (ص) وقد ذكر القرآن خبر هذه الحملة في سورة الفيل: "ألم تَر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ألم يجعل كيدهم في تضليل. وأرسل عليهم طيراً أبابيل. ترميهم بحجارة من سجيل. فجعلهم كعصف مأكول" . ولكن هذه الحملة سرعان ما أخفقت وأنهار معسكر الغزاة على مقربة من مكة حيث مات أبرهة نفسه جرّاء الحمى.

يوضح هذا الإطار العمومي الموجّه أساساً لقراء غير متخصّصين، الأشكال التي يجري فيها الدمج بين الخبر التاريخي والأسطورة، ويتبقّى أمامنا الآن أنْ نعمل بحذر للكشف عن طبيعة هذه الشخصية الخيالية التي اختلقها ابن هشام، وعرفت بفضله في جميع الأدبيات التاريخية القديمة والمعاصرة، بكونها دليل حملة أبرهة الحبشي على مكة حيث تَرجُمُ القبائل قبره في المُغَمَّس.

يرى المسعودي "مروج الذهب. 2: 201" أن أبا رغال كان يعمل مساعداً للنبيّ صالح لجمع الصدقات والأموال، أي إنه كان عشّاراً من عشاري مكة لجمع العشبور من كل شيء (وبلغتنا المعاصرة : جابي ضرائب دينية)، وأنَّه كان يقوم بمهمته هذه على أكمل وجه، حتى أتهمته ثقيف، القبيلة القوية ، بمخالفة قواعد الجباية فوثبت عليه وقتلته ، ويُسْتدلُّ من بيت شعر لأمية بن أبي الصلت، لعلّه من الشعر المنحول والموضوع ، ولكن طبعاً مع وجود أساس ما لأصل البيت، إن أبا رغال هذا، كان فعلاً من مساعدي النبيّ صالح، وأنه كان عشّاراً يتمتع بكفاءة وقوة شخصية نادرة ، وأنه قتل لهذا السبب بعد صراع مرير ضده.

نفَوا عن أرضهمْ عدنانَ طُراً   وكانوا للقبائل قاهرينا

وهم قتلوا السَّيَّ أبا رغالٍ   بمكة حي إذْ وَسَقَ الوضينا

بهذا المعنى يُصبحُ أبو رغال الذي تَخيّله أبن هشام في عصر الحملة الحبشية على مكة، شخصية لا وجود لها بل ومن مُخْتَلقاته ، فقد عاصر أمية بن أبي الصلت حملة أبرهة، وقصيدته هذه ، تضع أبا رغال في عصر ثمود الأسطوري، وهو قُتل في مكة في أثناء جبايته الضرائب. . من جانبه وعلى غرار روايات أخرى، يضع ابن الأثير "الكامل" شخصية أبي رغال في عصر ثمود والنبيّ صالح وليس في إطار حملة عام الفيل. وهذا ما يفعله ابن الجوزي "المُنتّظم : 1 : 256" الذي يروي الأسطورة الأصلية لأبي رغال واصفاً عذاب ثمود بعد العقاب السماوي الماحق جرّاء عقر الناقة المقدَّسة، ناقة النبيّ صالح، إذْ ما إن فرغوا من ذبح الناقة وأكلها حتى فاجأهم العذاب وعصف بهم على امتداد ثلاثة أيام ، فلما أصبحوا في اليوم الرابع: "أتتهم صَيحةٌ من السماء فيها صوت كل صاعقة فتقطعّت قلوبهم في صدورهم وهلكوا، وكان منهم رجل بالحرم يُقال له أبو رغال منعه الحَرمُ من العذاب" .

كما يُسْتَدلُّ من بيت شعر آخر لشاعر جاهليّ هو عمرو بن درَّاك العبيدي، أن التهمة التي وجهتَّها ثقيف لأبي رغال وقُتَل بسببها، كانت التلاعب بأموال الضرائب

الدينية ، وإن ثقيفاً وثبت عليه وقتلته إثر حادث أظهر فيه أبو رغال جوراً وفظاظة لا سابق لهما. قال العبيديّ :

تَراني إنْ قطعتَ حبالَ قيسٍ   وحالفتُ المُزونَ على تميمِ

لأعظم فَجْرَةٌ من أبي رغال   وأجورُ في الحكومة من سدومِ

إذا كانت هذه الوقائع كافية لِنَقْض الخبر التاريخيّ المُلَّفق الذي روَّجه ابن هشام في "السيرة" عن خائن مزعوم اسمه أبو رغال، قام بدور المرشد لحملة أبرهة الحبشي على مكة نحو عام (570 م) وتنفي عن هذه الشخصية الأسطورية، كل ما نُسب إليها من دور مأساويّ في تاريخ العرب القديم وحتى اليوم تتردّد أصداء هذه الخيانة المُخْتَلَقة في الأدب السياسي المعاصر ويوصف بها كل خائن كما يُستخدم اسم (أبي رغال) في وصف بعض الخصوم ، فإنه لمن المهم إمعان الفكر في واقعة مصرعه بوصفها واقعة نموذجية عن عمل رمزي مُحدَّد ، قصَدَ به العربُ أمراً يخص خيانة الأرض وجَدبها ثم جورها وظلمها للإنسان . . ها هنا بطل أسطوري مُعاقب بسبب خيانته ، وقد سقط صريعاً إثر حادث له صلة بجمع الضرائب الدينية بالقوة.

ولكن، وقبل أنْ نشرعَ في تفكيك هذه الشخصية التي اختلّقها ابن هشام في "السيرة" وقبل أنْ نعطي البراهين على أنها اختراع سَرديٌّ نهضَ به الإخباريون استناداً إلى رواية أبن هشام ، سنتوقف عند مغزى هذا التواتر ثم التشوش في رسم صورة أبي رغال عند الإخباريين العرب؛ ولماذا نُسبت إليه فكرة خيانة قبائل العرب في أثناء حملة أبرهة الحبشي على مكة؟ .

لقد أصبح أبو رغال شخصية قابلة لأن تُسْتَعاد في المْخيال الرَعْوي، بفضل نسبته إلى عصر أسطوري هو في الصميم من ثقافة ميَّالة إلى رد أصل كل توترات أو تجليات مَظْهَرية، عرضية مشحونة بالرؤى والتصوُّرات ، إلى زمن أو إلى عصرٍ يستحيل التَحقُّق من وجوده ، وفي صميم ثقافة يؤلف فيها الحفل الإشاري ، حفلاً

خَصْباً لإنتاج صور دَالّة وموثقة للوقائع والأحداث والمعتقدات ، ولذلك أستعادَ العربُ مراراً ، كما هو بَيِّنٌ بجلاء من تضارب الصور المرسومة، صورةً شبه نمطية كان وجدان العربي يرتعش أمامها ، وقد ينتابه الهلعُ من انعدام الرحمة وعدم الاكتراث، والعبث بمصائر الآخرين والتي تَطَفح بها وتَنبثقُ من قلب السّرديات الشفهية المتداولة عن بطل شرير ، مُدنَّس ؛ كان ذات يوم بعيد ، مُقدَّساً . وباستخدام عبارةِ ابن الجوزي : رجلاً صالحاً منعه الحَرمُ من العذاب ، ثم أنقلب فجأة ، إلى النقيض من هذه الصورة المُشّرقة ، وغدا رجلاً شريراً دَنْاً يمكن بسهولة أنْ تُنسَبَ إليه أية فظائع أو تصرفات شائنة .

وفي هذه الاستعادات المتكررة ، ثمَّ كما يبدو من تحليل رواية أبن هشام في "السيرة" وَضْعُ أبي رغال ، في مَرْويةٍ عن عام الفيل الذي أرّخ به العرب هجوم الحبشة على مكة بعد احتلال اليمن ، إنَّ تضارباً لا نهاية له في الصور الإخبارية المتواترة عن أبي رغال ، يُرجّح وجود فكرة قابعة في أكثر الزوايا ظلاماً وغموضاً من هذه الشخصية المُؤَسْطرة ؛ فهي تستعيدُ ذكرى إبليس ، الشيطان السماويّ ، لتنشئ على أنقاضها شيطاناً بشرياً يبدأ صالحاً (ملاكاً) وينتهي شريراً ، ولذا جاءت التدفقات والاستعارات من هذه الصورة ، مماثلة للتضارب في أصل الشخصية ، ومن المُحَتّم أن التدقيق في أصل عادة رجم قبر أبي رغال، والتفتيش عن جذورها الدينية والطقوسية في ثقافة العرب العاربة ، وقبل سقوط اليمن بيد الأحباش نحو عام (524 م) ، وهي ممارسة استمرت طويلاً في تاريخ العرب حتى بلغت الإسلام وصارت جزءاً من شعائره ، سوف يساهم في اكتشاف البُعد الحقيقي في هذه الممارسة وصلة أبي رغال بعصر المجاعة في الجزيرة العربية.

وسنرى، فيما بعد ، كيف أن رجم القبر لا صلة له البّتة بوجود خائن للعرب زعمَ ابن هشام أن اسمه أبو رغال.

لا يشير الموضع المعروف عند الجغرافيين العرب بقبر أبي رغال ، البَّتة إلى قبر حقيقي ، بل إلى قبر مُتَخَيّل يُعرف بالمُغَمَّس ، وكما أن المخيال الرعوي صاغ ملامح هذه الشخصية وسَردَ أسطورتها ، فقد صاغ لها تاريخاً قابلاً للتصديق ، وهذه طبعاً واحدة من خُدع الجهاز السردي في الأسطورة ، فهو لا يوهمنا بالحقائق التي يعرضها علينا بوصفها حقائق ثابتة ومؤكدة ، وإنما يبادر كذلك إلى تزويدنا بكل ما يلزم من عناصر التصديق ، فها هنا قبرٌ لبطل أنقلب من ملاك إلى شيطان ، وها هنا مكان رَجْمهِ الطقوسيّ .

الأمر الثابت والمؤكد تاريخياً من سّرديات الحملة الحبشية على مكة ، كما سجّلها ونقلها الإخباريون العرب ، أن المُغَمَّس هذا هو الموضع ذاته الذي توقفت عنده الحملة الحربية لتلقّي مساعدة القبائل العربية المُستعدة والمتهيّئة بفعل تنافساتها المريرة ، وبفضل توترات دينية وعصبية مع القبائل الأخرى المُسَيطرة على الحجاز لأن تعرض خدماتها على اليمنيين وأسيادهم الأحباش – وطبعاً – من أجل العمل سويّة وفي إطار تحالف حربي فضفاض هدفه المباشر انتزاع السلطة الدينية من عرب الشمال ، وثمة مغزى صريح في قول قبيلة ثقيف لأبرهة : "ليس عندنا لك خلاف، وليس بيننا هذا الذي تريد" فهي رغبت في أن يتجنب أبرهة تهديم بيت العبادة الخاص بثقيف (اللاّت) المنافس للكعبة ، بل هي عملت على تحريضه : "إنما تريدُ البيتَ الذي بمكة ونحن نبعث معك مَنْ يّدلُك عليه" على ما ذكره ابن هشام في "السيرة" ، بهذا المعنى وجد أبرهة تشجيعاً من قبائل جنوبية (قحطانية) لم يكن متوقعاً ، وربما فاق طموحه؛ فها هي ثقيف تعرض عليه مساعدة مثالية لقاء الحفاظ على بيت العبادة الخاص بها (اللاّت) ، ويتَّضح من قراءة متأنّية لجملة المَرْويات التاريخية والأساطير والأخبار والحكايات المتعلقة بالحملة الحربية وبشخصية أبي رغال أن تناقل أسطورته شفاهياً ، أدّىَ فيما أدّىَ ، إلى خلط ثم دمج موضعين جغرافيين أحدهما يعرف باسم النبات البّري الذي عاشت عليه القبائل عصر المجاعة (الرغل : أبي رغل) فيما يُعرف الثاني بالمُغَمَّس ، وإلى وقت قريب

فإن العشائر العراقية في جنوبي العراق ، وخصوصاً فقراءها ، كانت تتناول الرغل طعاماً ، هذا الخلط (الدمج) أفضى إلى تصويرهما موضعاً واحداً هو أبو رغال نسبة إلى النبات الذي ينمو ، في هذا الموقع بكثرة . . ومع الوقت تَمَّ "تشخيص" الموضع حيث تحوّل المكان إلى دالٌّ على بطل وجد فيه ابن هشام وهو يكتب السيرة النبوية ، أسماً مناسباً لبطل أسطوري يتمّ وصمه بالخيانة ويتحمل وزرها نيابة عن القبائل المتخاذلة المستسلمة أمام المحتلين الأحباش .

ويتُضح من جملة مَرْويات هذه الحملة ، وتاريخها ، أن العرب العاربة خلّدت ، قديماً موضعاً بعينه من المواضع في الجزيرة العربية نموذجاً للمجاعة التي ضربت المنطقة جميعها من بابل حتى مصر ، كما يتضح أن أبا رغال هذا كان في الأصل أسماً دالاً على موضع (أرغلت فيه الأرض : يُقال في اللغة : أرغلت الأرض إذا ظهر هذا النبت في أوقات انحباس المطر) ، ربما من قبل أن تظهر شخصية تحمل هذا الأسم ، زُعِمَ أنّه عمل مساعداً للنبي صالح في ثمود لجمع الصدقات .

لقد استردّت القبائل ذكرى كونها جماعات جائعة مراراً وتكراراً مع كل خطر يتهدّدها ، سواء أكان هذا الخطر حربياً مدمّراً ، أم كارثة طبيعية (الريح الصرصر في ثمود ، الصيحة في مكة ، القحط والجفاف دورياً) ، وفي واحدة من هذه الاستعادات ، طابق ابن هشام بين خطر الاحتلال وخطر المجاعة القديمة إذ ثمة خيانة في الحالتين في المرة الأولى كانت الأرض تخون القبائل فتقحط الأرض ويتفشّى فيها الجدب والموت ، وفي المرة الثانية كانت بعض القبائل هي التي ترتكب الخيانة ، فتعرَّض بيت العرب المقدس للخطر ، إن عادة رجم قبر الخائن المزعوم ، هي تعبير رمزي عن رجم القحط كما مارسه العرب القدماء ، ويبدو أن العرب عشية وصول أبرهة الحبشي إلى مضارب ثقيف ، كانوا لا يزالون يمارسون الرجم في المكان عينهُ حيث توقفت الحملة لتلقي المساعدة .

يروي ياقوت الحموي "معجم البلدان 3 : 61" أسطورة أبي رغال رابطاً بينه وبين النبي صالح فيقول : إن أبا رغال هذا كان "ملكاً في الطائف وكان يظلم رعيته ، فمرَّ بامرأة ترضع صبياً يتيماً بلبن عنزة لها ، فأخذها [أي العنزة] فبقي الصبي بلا مرضعة وكانت سنة مُجدبة فرماه الله بقارعةٍ أهلكته ، فرجمت العرب قبره وهو بين مكة والطائف" .

على غرار رواية ياقوت هناك سلسلة لا تنقطع من الروايات التي تفيد بالتصَّور الآنف ، وهو أمر يدعم اعتقادنا بوجود أصل أسطوري قديم لشخصية أبي رغال ، وأن لا صلة لها بالحادث التاريخي (غزو مكة) ، والمثير في هذه النصوص هو أنها تؤكد :

1) إن مروية أبن هشام في السيرة النبوية هي مَرْوية غير دقيقة ، وإن شخصية أبي رغال لا وجود لها ، وإن الأنسب إعادة إدراجها في عصر ثمود لا في عصر الحملة الحبشية .

2) إنها تربط بين أبي رغال ، وهو تصوّرٌ رمزي للمجاعة الكبرى التي عاشتها القبائل ، وذكريات الاحتلال الحبشي (نص ياقوت يفيد بوجود صبي جائع يرضع من ثدي عنزة ، أليس هذا غريباً ؟ . لماذا يرضع الصبي ؟ . كما أن مجيء جابي الضرائب أبي رغال كان مترافقاً مع عام شديد ، قاحط ، أجدبت فيه الأرض . . (وأخيراً فإن العرب رجمت قبره فور موته) ، تشكل هذه العناصر مادة نموذجية لمروية أخرى وصلت بقاياها إلى ابن هشام فقام بدمج عصرين في عصر واحد، ومكانين في مكان واحد نجم عن ذلك شيوع فكرة خاطئة في تاريخ العرب القديم ، مفادها ، أن خائناً باسم أبي رغال هو الذي ساعد الأحباش ، بينما يفيد التاريخ أن قبائل عربية كبرى تخاذلت أمامه وعرضت عليه خدماتها .

3) إن رجم القبر يتصل ، حسب هذه المرويات ، بممارسة طقوسية ذات طابع خاص له جذوره التي تمتد إلى عصر المجاعة الكبرى ، ولا علاقة له بالخيانة التي

وقعت زمن الاحتلال الحبشي ، وهذا ما تشير إليه المرويات الأسطورية رمزياً بحرمان القبائل من مصدر عيشها : العنزة الوحيدة التي يرضع منها الصبي ! . لقد جاءت المجاعة لتسلب كل شيء من القبائل ، وهذه تمَّ تشخيصها في صورة إنسان شرير عمل ذات يوم مساعداً للنبي صالح ثم خان الأمانة .

4) من الواضح أن ثقل ثقيف والقبائل القحطانية داخل الإسلام الوليد ، هو الذي ضغط باتجاه حَرْف الواقعة التاريخية ؛ أي : تخاذل ثقيف وتواطؤ القحطانيين بدوافع دينية أساسها التنافس بين مكانين مقدسين قديماً (الكعبة واللاّت ، الكعبة الشمالية واللاّت الجنوبية) حيث تمَّ إلقاء التهمة على عاتق شخصية خيالية لا وجود لها ، ولكنها عاشت لا جزءاً من التاريخ بل بوصفها مُمْتَلِكةً له ، هو تاريخ الحملة الحبشية ضد الكعبة .

(9)

فراعنة عرب في مصر و(آلهة أجنبية) في كريت

تكاد كتب الإخباريين العرب القدماء والمسلمين لا تخلو من الادعاء المثير التالي بأن فراعَنة عرباً حكموا مصر، إن الطبري والمسعودي والفاكهي وابن الأثير ، وسواهم ، لا يتحرّجون في نصوصهم التاريخية من إعطاء أسماء بعض هؤلاء الفراعنة العرب الطبري، مثلاً ، وعلى منواله ينسج ابن الأثير ، يعطي اسم الرّيان بن الوليد بن مصعب، فيما رأى آخرون أنه الوليد بن صعب، إضافة إلى هذا هناك مزاعم إخبارية لا حصر لها عن وجود أسر عربية حكمت مصر في عصر الهكسوس ، فهل ثمة ما يؤيد هذه المزاعم؟.

سوف نبدأ من نقطة أنطلاق بعيدة نسبياً عن هذا الحفل من المزاعم لكي نتمكّن من تقديم جواب مقبول.

لقد تساءل اليونانيون القدماء ، وقبل صعود حضارتهم العظيمة ، عن الموطن التاريخي الذي جاءت منه آلهتهم؟. على نحو ما، كان هناك ما يشبه الإجماع على أن جميع الآلهة اليونانية جاءت من الخارج ، وهذا عينه المعتقد المصري، الذي رأى في عصر الهكسوس زهاء عام (1720 ق م) عصر دخول الآلهة الأجنبية ، وسنرى، فيما بعد، دلالة هذا التوافق المثير بين المُعتقدين اليوناني والمصري عن وجود آلهة أجنبية، والمعروف تاريخياً ، أن هذا المُعتقد كان سائداً بقوة منذ عصر هِرُدُت (منتصف القرن الخامس قبل الميلاد) .

يقول هِرُدُت في مقتطف طويل نقله برنال في مؤلفه (أثينا السوداء) ما يلي:

لقد جاءت كل أسماء الآلهة اليونانية تقريباً إلى بلاد الإغريق من مصر، إنيّ أعرف من تحقيقاتي وتدقيقاتي التي قمت بها، أنها جاءت من الخارج، ويبدو من المرجّح أنها جاءت من مصر لأن أسماء كل الآلهة كانت معروفة في مصر قديماً ، وهكذا فإن الممارسات (الطقوس) وغيرها ممّا سأتحدث عنه لاحقاً، قد أخذها الإغريق عن مصر، وفي العصور القديمة ، حسبما عرفت مما حدثوني عنه في (دودونة) كان البلاسجيون يقدّمون كل أنواع القرابين للآلهة دون تمييز بين الأسماء، لأنهم لم يكونوا قد سمعوا بعد بمثل هذا التمييز وكانوا يطلقون على الآلهة الإغريقية: (Theoi) أي : أصحاب القرار النهائي.

يفيدُ هذا المقتطف من هِرُدُت بالحقائق التالية :

1) من الواضح أن المعنى الذي تفيد به كلمة (Theoi)، مماثل للمعنى ذاته الذي تفيد به كلمة (ذو) العربية، وهما معاً ، تشيران إلى كل صاحب شأن أو قرار أو (مالك) ، فإذا كان الإغريق، حسب هِرُدُت ، يسمّون كل (إله) بـ (Theoi) فإن الاستعمال العربي لكلمة (ذو) في وصف الآلهة معروف تماماً (مثلاً) : ذو بكة ، ذو الخلصة، ذو الشرى، ذو غابة، ذو رجل، ذو شَعَر، ذو طين، ذو الكفين، ذو سمائي... الخ . هذا يعني أن ثمة استعارة جرت في وقت ما كانت ترتكز إلى وصف الإله، اختصاراً بـ (ذي ، ذو) وهذه تحولت إلى مكافئ يوناني هو (Theoi) والمعنى واحد: صاحب القرار ، مالك الأمر كما في النّص القرآني، "مالك يوم الدين" [25] .

25

في هذا الإطار تخيّل الإغريق كبير آلهتهم على أنه زيوس، وفي الاسم كل العناصر الفونيطيقية لـ (Theoi) أو (ذو) .

2) لأن هِرُدُت يقطع بالاصل المصري لمعظم الآلهة الإغريقية ، فمن المُحتَّم في هذه الحالة أن يكون الدخول المفترض لآلهة أجنبية قد حدث في عصر شديد الاضطراب حيث أن السكان اضطروا إلى ممارسة شعائرهم وعباداتهم في معابد لآلهة غريبة ، ليس هذا العصر ، برأينا، سوى عصر الهكسوس كما سنرى ، ولكن وقبل الخوض في هذا الأمر لدينا قائمة طويلة بأسماء الآلهة العربية التي دخلت بلاد الإغريق تَّمت أغرقتها، عبر مصر وتحديداً عبر منطقة وسيطة أخرى ، هي مستوطنة طيبة المصرية في كريت التي تفيد الأخبار التاريخية والأساطير اليونانية أن شعباً فينيقياً جاء من الخليج العربي هو شعب القدمونيين هو الذي بناها ، ومن هذه الآلهة الإله ذو الشرى الذي صار عند الإغريق دوسيرا، فضلاً على مُناة الإلهة الأكثر شهرة وأهمية في المكانة عند عرب الجاهلية الأولى، وهذه أخذها الإغريق في صورة مونيتا، التي انتبه علي فهمي خشيم (آلهة مصر العربية : 1 :2) إلى أنها ذات صلة بمادة (Money) الإنكليزية، أي : نقود وفعلاً فإن مُناة كانت في الأصل إلهة للحساب، وهي غير (مَناة) الأخرى التي عناها القرآن الكريم بقوله تعإلى: (ومناة الثالثة الأخرى) "النجم: 53 : 20" ؛ إذّ إن مُناة ، ثم مونيتا، حيث تحوّلت الضّمة في اول الأسم إلى حرف واو ، هي إلهة الحساب عند العرب، وقد استعمل الأكديون وحدة الوزن (منا) أو (مَنٌّ) اشتقاقاً من (مُناةِ) هذه ، وهي وحدة لا تزال مستعملة حتى اليوم في ريف العراق، بينما كانت (مَناة) إلهة (للقدر) كما تقول مثلاً : لّما وافتهُ المنيَّة : أي قدره المحتوم، ويبدو أنهما عبدتا على نحو مستقل عن وظائفهما الفعلية إذْ

تمّ ، عملياً ، دمجهما في صورة واحدة ، ولأن الإغريق أخذوا مُناة هذه في صورة مونيتا إلهة للحساب، فقد صكّ الرومان، فيما بعد ، النقود باسمها ودخلت اللاتينية في صورة (money) ، ولدينا في هذا السياق اسم الإله العربي القديم، وأشهر معبودات العرب في الجاهلية هو هُبَل الذي دخل بلاد الإغريق عن طريق مصر في عصر الهكسوس في صورة "Apollo" ، أي "أبولو . . ونحن نرى أن أسطورة صراع هابيل وقابيل، في التوراة والمصادر العربية ذات صلة حميمة بهُبل الذي كان إلهاً للصيد ووفرة الطعام ، وتحديداً اللحم، إذّ الاسم كما في صورته القديمة يتضمن هذا المعنى ؛ وفي حديث السيدة عائشة (رضي الله عنها) في إشارتها إلى سُمنة البنات "والنساءُ يومئذٍ لم يُهبلُهنَّ اللحم" أي إنهن لم يَسْمُنَّ بعد (هُبَل ، على وزن زُفَر) بالضم ثم بالفتح تعني كثرة اللحم والشحم، وهذه الصورة أخذها اليونانيون في صورة أبولو كإله للصيد إن قراءة أكثر جذرية في أسطورة صراع هابيل وقابيل ، ستوفر أمامنا فرصة لمطابقة مصرع هابيل – هُبل على يد شقيقه قابيل : مقتل إله الصيد والوفرة والطعام ، الذي صوُر في هيئة راعٍ قدّم قرباناً من أجود غنمه ، ولذا فقد تضمّنت صورة أبولو كل العناصر التي تشكّلت منها صورة هُبَل ولّما كان هُبَل من أصنام كنانة وكان معبودها الأكبر، كما أرتأى ابن الكلبي في "كتاب الأصنام" فقد كتب عنه قائلاً : "كان، هُبَل ، من عقيق أحمر على صورة إنسان مكسور اليد اليمنى أدركته قريش كذلك فجعلوا له يداً من ذهب" .

وفي وقتٍ تال أخذ الإغريق الإله العربي القديم قيس الذي نعرفه في صورة اسم أب لأكبر قبائل العرب وأقدمها : قيس عيلان ، ليدخل في البانثيون الإغريقي في صورة الإله : كاسيوس . ولّما كان قيس

العربي إلهاً جبلياً ، شديداً ، فقد انتقل بصفاته هذه ، تماماً ، عبر مصر ، إلى بلاد الإغريق ، في صورة إله الجبل : كاسيوس .

3) إن تأكيد هِرُدُت القائل إن الآلهة الإغريقية جاءت من الخارج يمكن فهمه فقط ، وبطريقة مثالية ، بإعادة تنسيبه إلى ما يُعرف بالحقبة الهكسوسية تحديداً ، وهي الموجة البشرية التي قادت العرب العاربة زهاء عام (1720 ق. م) إلى الاستيلاء على شرقي الدلتا حيث أقاموا فيها ما عُرف عند الإخباريين العرب بعصر (الفراعنة العرب في مصر) ، لقد وصف المؤرخ المصري مانيتون نحو عام (300 ق م) هذه الموجة البشرية بقوله : "إنهم كانوا عرباً" . لكن الوصف الذي غلب ، في النهاية ، كان وصف الإغريق ، الذين أطلقوا في مَرْوياتهم التاريخية اسم الهكسوس على ما عُرف عند المصريين بالملوك البدو ، أو الملوك الرعاة .

ولذا ، لا بد من وضع الآلهة العربية التي انتقلت إلى بلاد الإغريق عبر مصر، في إطار هذا العصر الذي جاءت فيه سلالات عربية ، سنرى فيما بعد، المغزى الحقيقي للمزاعم الإخبارية حول صحة وجودها في مصر .

4) لقد أحلّت هذه الموجة الآلهة القومية للهكسوس (البداة) على الآلهة المصرية ، وهذا هو مصدر شكاوى المصريين القائلة : إن آلهة أجنبية جاءت لتحلّ محل آلهتهم .

وتُظهر بعض أسماء ملوك الهكسوس ، شبهاً مثيراً للحيرة بأسماء قبائل من العرب العاربة ، كما هو الحال مثلاً مع اسم (Thamoudi) (ثمودي) الذي سجّلته بُرديّة مصرية يعرفها الباحثون ببُرديّة ثورين، وهذا الاسم يشير إلى ملك كما يشير إلى جماعة بشرية

بعينها في هذا العصر . وقد اشتبه لويس عوض "مقدمة في فقه اللغة العربية، القاهرة : 1980" بأن اسم ملك الهكسوس (Asis) مماثل في صيغته للاسم الذي أطلقه القرآن على فرعون مصر (العزيز) ولكننا نرى أن الاسم، في صورته الأصلية ، كما تقدّمه نقوش اليمن القديم ، هو اسم إله عربي (جنوبي) عُبدَ في صورة (عزيزو – عزيز) ، بل إن صيغة عزيز العربية هذه تظهر في النقوش اليمينية على هذا النحو : (عَنترْ عزيزو) بإضافة صيغة متحوّلة من عشتار البابلية . . كان عزيز في الأصل إلهاً يمنياً ويبدو أن بعض ملوك الهكسوس تسمّوا باسمه تيمّناً ، وهذا ما يدعونا إلى افتراض وجود صلة بين اسم الملك بما هو لقب لا اسم ، وعبادة الإله عزيز الذي سنجده محفوظاً حتى اليوم في صورة أسم من أسماء الله الحسنى (العزيز) ، كما نجد الاسم في السويداء السورية في صيغة (عزيزو / كبّارو) ، وفي نقش (بيت ضبعان) الذي اكتشفه مُطهَّر علي الإرياني ترد العبارة التالية : وإلههم الخاص عَنترْ عزيز دي جاوب سيد المعبد .

5) فضلاً على ذلك . هناك اسم الإله الأكثر شهرة في الأساطير المصرية هو (ست) الذي يتجلّى إلهاً صحراوياً شريراً (شيطانيّ) حيث يصرع شقيقه إله الخصب أوزيروس ، والاسم (ست) هو صيغة أخرى من الاسم العربي (شِيِثْ) كما نراه في اسم شيت بن آدم ... الخ .

هذه بصورة شديدة الاقتضاب، العناصر اللازمة لتأسيس إطار تاريخي عمومي لمعالجة المزاعم الإخبارية العربية عن وجود فراعنة عرب حكموا مصر.

تَربطُ مزاعم الإخباريين العرب بين وصول العماليق إلى مصر وحدوث مجاعة كبرى ، ربما كانت دافعاً رئيساً من دوافع الهجرة أو الاندفاع صوب شرقي مصر ، لاحتلاله نظراً لخصوبته . ويؤكد كل من الطبري ، وأبو الفداء ، وأبو الفرج

الأصفهاني وسواهم ما يلي : كان هناك فراعنة من أصول عربية ، وتحديداً من العماليق وهو شعب عربي زائل ، وحسب المؤرخ المصري مانتيون ، فقد أنشأ الهكسوس عاصمة لهم شرقي الدلتا باسم حوارس (حورس) ، وكان أول ستة ملوك منهم يشكّلون الأسرة الأولى من الفراعنة الهكسوس ، وأشهرهم الملك الرابع في عهد الأسرة ويدعى أبوفيس .

إن قائمة الكاهن المصري والمؤرخ مانيتون (نحو عام 300 ق م) والتي تكاد تختلف ظاهرياً على الأقل ، عن القوائم العربية لدى الطبري ، والمسعودي ، والهمداني ، وابن الأثير ، بشأن الأسماء الحقيقية لحكام مصر من الفراعنة العرب ، تُعطي تصَّوراً مقبولاً عن زهاء (153) عاماً هي كامل الفترة الزمنية التي استغرقتها السيطرة الهكسوسّية المحدودة ، على إقليم واحد من إقليمي مصر ، ويبدو أن الدوافع الفعلية لهذا الخروج الجماعي للقبائل باتجاه مصر كانت تكمن في حدوث مجاعة كبرى ضربت أرض الجزيرة ودمّرت شروط الحياة فيها تدميراً مروعاً طال الشبكات الغذائية التقليدية ؛ وهناك ما يكفي من الإشارات عن هذه المجاعة التي تصفها التوارة بمجاعة أرض كنعان ، فيما تصفها المصادر العربية القديمة بمجاعة مكة ، فضلاً على الإشارة القرآنية الصريحة إلى مكة ، التي كانت في وادٍ "غير ذي زرع" (سورة إبراهيم 37) . وهذا يؤخذ طبعاً ، في إطار السرد القرآني لسنوات القحط "يأكلهن سبعٌ عجاف" (سورة يوسف 43) التي ضربت مصر أيضاً .

تقول قائمة مانتيون إن حكام مصر من الفراعنة العرب كانوا : 1) ساليتس ، 2) بيون، 3) أبا سنان ، 4) ياناس، 5) أبو فيس ، 6) أمسيس .

بينما تقول (قوائم) الإخباريين العرب: إن هؤلاء الحكام هم 1) قابوس، 2) الوليد بن مصعب، 3) الرّيان بن الوليد، 4) سنان بن علوان ، 5) ناس .

في هذا السياق ، تدعم رواية للهمداني "الإكليل 1 : 72" إمكانية وجود فرعون سادس . تُفيد هذه الرواية ، ما يلي : "الفراعنة بمصر والمشهور انهم من العماليق ،

منهم الريّان . ويُقال : الوليد بن الريّان وهو الملك في عهد يوسف، والوليد بن مُصعب الذي كان في عهد موسى" . ما أهمية هذا الاستدراك ؟ . بسهولة ، يُحيلنا استدراك الهمداني هذا إلى إمكانية أنْ نرى في صيغة الاسم الوليد أو الريّان ، على أنه فرعون يوسف ، أو (الملك) .

وكنا رأينا الصلة بين أسيس والعزيز وهما معاً يشيران إلى فرعون مصري ، وفي القرآن (قالت امرأة العزيز) (سورة يوسف 51) أي : ملكها أو فرعونها ، أما ابن الأثير ، الذي ينقل عن الطبري ، فإنه يعطي رواية مثيرة ، وقد تكرّرت عند المسعودي . يقول ابن الأثير "الكامل 1 : 73 " إن فرعون مصر العربي الأول كان يدعى سنان بن علوان ، وهذا ما يقول به المسعودي الذي يحذف اسم علوان ويُبقي على اسم الفرعون : سنان ، ثم يضيف إليه اسم فرعون آخر هو ناس، وللتحقّق من كل هذه المزاعم سوف نقوم بتثبيت الحقائق التالية :

1) لا يوجد، حتى اليوم أي اتفاق بين العلماء على تعريف مُحدَّد لكلمة هكسوس ، وهناك اجتهادات متضاربة ومتناقضة لا سبيل إلى استخلاص مفهوم متماسك منها.

2) على العكس من مشكلة المفهوم هذه ، هناك ما يشبه الإجماع على أن فترة السيطرة الهكسوسية لم تتجاوز (153) عاماً ، بدأت من عام (1720 ق م) وانتهت بخروجهم في عام (1567 ق م) .

3) إن أحداً من المؤرخين أو من معالجي النصوص القديمة لم يتوقف قط أمام الفرضية التالية : إن هناك ما يكفي من الإشارات عن وجود تحالف قبلي عريض ، اشترك فيه العماليق وثمود، ودوس، وقبائل أخرى، قادهم إلى فرض السيطرة على الدلتا . . وأهمية هذه الفرضية في سياق معالجة تاريخية جديدة تكمن في أنها ستعيد إدراج اصطلاح هكسوس في إطار مختلف، أقل عمومية وغموضاً ، لكن المقصود بالقبائل الرعوية أو ملوك الرعاة ليس أكثر من وصف يراد به طمس الأصل : العرب العاربة .

4) إن النقوش المصرية القديمة ، لا تذكر على الإطلاق اسم الهكسوس ، بيد أنَّ بُرديَّة تُورين تتحدث عن ستة حكام أجانب ، فيما تسرّبت صيغة الاسم المُلتبس هكسوس من الكتابات اليونانية عن هذا العصر ، ومن دون شّك فقد فَرضَ هؤلاء الحكام الأجانب على شعب مصر عبادة آلهة أجنبية بدلاً من "عبادة رع" .

هؤلاء (الحكام الأجانب) هم :

1) أباشنان (Apachnan) عند (مانيتون) [26] . هو سنان عند المسعودي وابن الأثير وسواهم وفي "الكامل" لابن الأثير يرد الاسم بصيغة سنان بن علوان العماليقي ، فيما يحذف المسعودي اسم علوان هذا مكتفياً بسنان ، يرد اسم علوان هذا في قوائم التوراة عن العشائر والأسباط عندما تمَّ "إحصاء الشعب" ، كما تسمّت به إحدى بطون العماليق الكبيرة ، وعلى الأرجح فإن ثمة صلة بينه وبين صيغة الاسم عيلان الذي نراه في واحدة من أكبر القبائل العربية القديمة : قيس عيلان ، والصيغة ، برأينا ، اشتقاق من اسم الإله العربي القديم : عليوان (أيّ : الإله العلي) .

2) ناس (innas) عند مانتيون: هو ناس عند المسعودي . ولنلاحظ أن الاسم دالّ على قبيلة لا شخص كما هو الحال مع أباشنان بن علوان، وابن ناس يرد في قوائم الأنساب العربية كأبن مباشر لإسماعيل.

3) أسيس (Asis) (عند مانتيون) : وهو يرد عند جميع الإخباريين بإغفال اسمه واستبداله بصيغة فرعون يوسف، أو الملك في عهد يوسف، أما الصيغة القرآنية فهي الأوضح "عزيز مصر" ويكفي القول، بصدد الأسماء الأخرى ، عن أثنين منها تدلاّن بسهولة على أصلهما العربي (أبو فيس، قارن مع أباشنان) وسالتيس (الذي هو بسهولة الصلّت) .

26

بماذا تفيد هذه القراءة؟ . لقد رسّخت عادات التلقّي في ثقافتنا العربية المعاصرة ، تقاليد الازدراء أو الاستخفاف بـ "مزاعم" الإخباريين العرب، وعدم الالتفات إلى قيمة الكثير من إشاراتهم المُصاغة بلغة أسطورية ، وفي غالب الأحيان عدم الانتباه إلى إمكانية وجود احتمال آخر غير احتمال اختلاق الأكاذيب ، وهي تهمة ثَبُتَ بطلان كل تعميم لها ، ومن المهم أنْ نتطلع اليوم إلى قراءة أكثر محافظة في النصوص القديمة ، بعيداً عن روح الازدراء والتغاضي المقصود عن إشارات لغة قديمة نسيَّ العرب أبجديتها لغة المَرْويات التاريخية بكل ظلالها الأسطورية .

(10)

اختلاق امرئ القيس

الهدايا المسمومة في الشعر الجاهلي

مَنْ امرؤ القيس؟

هل هو الشاعر المريض ذو القروح، أم الأمير المطالب بعرشه؟

هل هو الملك الضليل، أم الأمير الأسير؟ ولذا سُمي الملك القليل.

هل هو الشاب الذي طلب دعم القبائل في شمالي الجزيرة العربية فخذلته ولم يتمكن من الثأر لدم أبيه القتيل، أم هو الفارس الذي أوقع بهذه القبائل القتل والذبح؟.

هل هو نفسه الشاعر الصعلوك والمتشرد الذي كان يقود عصبة من شذاذ الآفاق، أم هو الزاهد الناسك المتأمل، شاعر البرق والمطر؟

هل هو الكندي أم الحميري؟ الغساني أم ساكن الحيرة في العراق؟

هل هو جندح، أم عوف، أم مالك، أم عَدِيّ؟ .

في كل هذه الصور المتناثرة، يظهر امرؤ القيس الشاعر فهر ملك وصعلوك وأمير وأسير وعليل وعاشق للنساء، وزاهد متعبد وصديق للقيصر جسطنيان (527 – 565 م) ،– وطبعاً – سيكون أمراً متعذراً إلى النهاية ، تصديق كل هذه الصور وقبولها على أنها صورة واحدة، لشخص تاريخي واحد اسمه امرؤ القيس بن حجر صاحب المعلقة الشهيرة "قفا نبك" وصاحب الديوان المطبوع باسمه أيضاً.

لكن، ولأجل إعادة بناء الرواية التاريخية عن هذا الشاعر ، لا بد من تفكيك مرويات الإخباريين الذين دوّنوا سيرته ، وفي الإطار ذاته تفكيك الديوان المنسوب إليه، وإعادة قراءة السيرة والديوان على حد سواء ، بوصفهما مادة لا تاريخية ، تعرّضت للدمج أو الاختلاط والتداخل، بين صور مواد تعود في الجزء الأعظم منها، إلى شخصيات أخرى معاصرة له أو أقدم عهداً منه .

هناك في الواقع ما يزيد عن عشرين شاعراً ، عرفوا في تاريخ العرب القديم باسم امرئ القيس وبعضهم عاش على مقربة من الإسلام، بل إن بينهم من كان صحابياً . وقد عدّد الأمدي "المؤتلف والمختلف : 9" نحواً من عشرة شعراء عاشوا في الجاهلية عرفوا باسم امرئ القيس ، بيد أن المستشرق (الوارد) أضاف إلى قائمة الآمدي هذه، ستة آخرين رأى أنهم عرفوا فعلاً بهذا الاسم وكانوا شعراء .

على أنني وفي أثناء بحثي الموسع في مادة قيس، عثرت على عدد آخر يرفع القائمة إلى ما يزيد على خمسة وعشرين شاعراً عرفوا بأنسابهم وأشعارهم وتسمّوا باسم امرئ القيس إن أهمية هذه القوائم تكمن برأينا في أنها ستمكننا من إعادة بناء الرواية التاريخية عن الشعر الجاهلي، وشاعره الأسطوري الأكبر امرئ القيس ، ومن ثمَّ الحصول على تصوّر أدق لهذا الجزء العضوي من تاريخ العرب القديم .

طبع ديوان امرئ القيس مراراً (والنسخ التي اعتمدت عليها في دراستي هذه من محفوظات جامعة لايدن في هولندا)، صدرت الطبعة الأولى من الديوان للمرة الأولى عام (1837 م) في باريس ، طبعة دي سلان، تحت عنوان : نزهة ذوي الكيس وتحفة الأدباء في قصائد أمرئ القيس ، عن رواية الشنتمري . لكن (الوارد) هاجم طبعة دي سلان ورفض قبولها، وقام بالاعتماد على رواية السكري، بإعادة نشر الديوان بإلحاق بعض قصائد ومقاطع صغيرة، أسهمت، برأينا في مفاقمة الاختلاط والدمج غير المعقول بين صور الشاعر وأشعاره المزعومة، ثم صدرت نحو عام (1958 م) في مصر طبعة أخرى من الديوان اعتمدت كلياً على روايات

الأصمعي وضمّت (28) قصيدة ، ارتأى الطوسيّ أنها مُنتحلة وموضوعة من جانب المتأخرين ، وبوجه الإجمال يمكن استنباط الصور التالية لامرئ القيس ، من الروايات الإخبارية ، والأساطير والديوان نفسه:

1) امرؤ القيس المُطالب بدم والده حجر الذي قتلته بنو أسد وزعيمها عَلْباء بن قيس (شمالي الجزيرة العربية) .

2) الأمير الذي طارده ملك الحيرة المنذر بن ماء السماء (516 – 556 م) والذي بحث عن مأوى بين القبائل شمالي الجزيرة العربية بعد أن قُتلت أسرته كلها وأنتزعَ منها العرش .

3) الفارس المهيب الذي هزم القبائل وأوقع في بعضها القتل والذبح خطأً .

4) الملك الضليل الذي فقد عرشه وسافر إلى بيزنطة للقاء القيصر جسطنيان للحصول على مساعدة عسكرية لاسترداد عرشه.

5) الشاعر المريض (ذو القروح) .

6) الشاعر ساكن الحيرة في العراق.

7) الشاعر الغسّاني الذي تغنّى بمواضع في الشام وعاش فيها .

8) الشاعر الحميري الذي سعى عند القيصر لمساعدته على غزو عدن.

9) الشاعر النجديّ الذي تغنّى بمواضع نجديّة ووصف شمالي الجزيرة العربية وصفاً دقيقاً يدلّل على عمق ارتباطه بها .

10) الشاعر الذي بكى الديار وعرف بكونه (أمرؤ القيس بن حذام ، أو خَذَام) .

11) الشاعر الصعلوك المتهتّك الذي انغمس في ملذّات الخمر والنساء ، وكان يقود عُصبة من شذاذ الآفاق .

12) الشاعر الذي مات في أنقرة .

13) امرؤ القيس اليمني شاعر دلمون.

14) امرؤ القيس الذي عُرف بالطمّاح .

15) امرؤ القيس الكلبي .

16) الأمير الأسير الذي وقع في يد الغساسنة ثم حُرر .

17) امرؤ القيس الذي أسره إبلشرح يخضب اليمني في معركة قرب عدن.

18) امرؤ القيس شاعر البرق والمطر .

فمن ، من بين هؤلاء ، صاحب المعلقة والديوان ؟ .

يُعدّدُ الأمدي في "المؤتلف والمختلف 9" بعض الشعراء الذين عرفتهم العرب باسم امرئ القيس نحو عام (370 هـ) على النحو الآتي:

1) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث بن عمرو بن حجر آكل المرّار ، وهو شاعر كنديّ جاهلي ذهب شعره وضاع ، والحارث جدّه ، هذا ، يُزعم أنه نفسه الحارث الكندي ملك الحيرة الذي نصّبه الفرس بعد طرد ملكها المنذر بن ماء السماء ، بعد صعود قبّاذ بن فيروز (488 – 531 م) في فارس .

2) امرؤ القيس بن عابس بن المنذر السمط وهو صاحب قصيدة :

قف بالديار وقوفَ حابس . وتايَّ إنَّك غير يائس .

ماذا عليك من الوقو فِ بهامد الأطلال دارسِ

3) امرؤ القيس بن بكر بن امرئ القيس بن الحارث الكندي ، وهذا شخص آخر لا علاقة له بأسرة الحارث الكندي أعلاه ، ملك الحيرة الذي قتله المنذر بن ماء السماء ، بعدما استرد عرشه بمساعدة قبائل العراق إثر موت قباذ وصعود أنوشروان في فارس .

4) امرؤ القيس بن عمرو بن الحارث بن معاوية الأكبر بن ثور بن مرْتع الكندي ، وهذا شاعر جاهلي آخر ، لا صلة له بالاثنين اللذين يحملان اسماً مشابهاً ، وقد أورد ابن الأثير "أسد الغابة : 1 : 155" اسمه فضلاً على الأمدي : أمرؤ القيس بن بكر بن الحارث .

5) امرؤ القيس بن حُمام بن مالك ، وهذا دعاه الإخباريون بعدَّل الأصّرة وهو الذي زُعم أنَّه هربَ من المعركة بعد غارة شنّها زهير بن جناب الكلبي ، وعيَّره عبيد بن الأبرص في قصيدة شهيرة ، كما هجاه المهلهل الذي كان يتلقب بلقب امرئ القيس أيضاً ، لكن ابن حُمام هذا يرِد في شعر امرئ القيس بن حجر (الأول في هذه القائمة) بصفته أول شاعر جاهلي بكى الديار ، قال ابن حجر :

عوجاً على الطللِ المُحيل لعلّنا نبكي الديار كما بكى ابن حُمام

ولم يفطن الأمدي ، ولا (الوارد) ، ولا البغدادي ، صاحب "خزانة الأدب" إلى مغزى الدمج بين ابن خذام وحُمام ، كما لم يهتم أي منهم بالمعنى الذي ينطوي عليه الخلط بين شاعر الأطلال ابن حُمام ، وامرئ القيس بن حجر ، وهذا سوف ينسب إليه الوقوف على الأطلال اعتباطاً .

6) امرؤ القيس بن بحر الزهيري ، الكلبيّ ، وهو شاعر كلب القائل :

طعْنتُ غداة القاع شملة طعنة تركتْ أبا أوس صريعاً مُجدَّلاً

وأجْرَرْتُهُ رمحي فغودرَ ثاوياً عليه سباعُ القاع يرَدين حجلاً

ومن الواضح أن شعر امرئ القيس هذا، الفروسيّ ، لا يتناغم مع أشعار امرئ القيس المريض (ذي القروح) ، ولا مع الأشعار المنسوبة إلى الأمير الأسير أو الصعلوك ، ولا مع الشعر المنسوب إلى الشاعر الهارب من الغارة كذلك ، ومع ذلك فقد اختلطت صورة امرئ القيس الكلبيّ ، الفارس ، بصورة الأمير والأسير والعليل ، وترسخّت في مرويات الإخباريين العرب صورة شاعر محارب يهزم القبائل.

7) امرؤ القيس بن الحارث بن زهير بن جَشْم ، واسمه الحقيقي عُدَيّ ، وهو الشاعر الشهير الذي يُعرف بالمهلهل .

8) امرؤ القيس بن عُدْيّ الكلبي ، وهذا الشاعر لم يعرف الأمدي نسبه مع أنه اطلع على كتاب أشعار كلب عند القبيلة .

9) امرؤ القيس بن كلاب بن رزام العقيلي ثم الحويْلدي .

10) امرؤ القيس بن مالك الحميري ، وهو صاحب القصيدة التي ترد في ديوان امرئ القيس :

يا هند لا تنكحي بوهة   عليه عقيقته أحسبا

هذه هي، بالتحديد، قائمة الشعراء الذين عرفوا باسم امرئ القيس، كما ثّبتها الإمام الآمدي الناقد الحصيف. وقد أضاف إليها البغدادي "خزانة الأدب: 335" شاعرين آخرين هما في الإسلام المبكر.

أ) امرؤ القيس بن الأصبغ الكلبيّ.

ب) امرؤ القيس بن الفاخر بن الطمّاح.

ولكن، واستدراكاً على قوائم الآمدي والبغدادي، واستطراداً لقائمة الوارد، أستطيع أنْ أضيف عدداً آخر من الشعراء، الذين عرفوا باسم امرئ القيس، ولم يرد أي ذكر لهم عند الآمدي والبغدادي والوارد، مستنداً في هذا إلى الروايات الإخبارية والأساطير والديوان نفسه:

1) امرؤ القيس بن زيد مناة بن تميم بن مُرّ بن أدد "طبقات ابن سلام 2: 555" و"تاريخ اليعقوبي :1" .

2) امرؤ القيس بن عوف، وهذا كما ارتأى المستشرق يّمه (Jamme) في النقوش التي قرأها، أنه كان حاكم دويلة صغيرة من أرض عدم تدعى خَصْصتن "المفصل

3: 316" وهو برأينا الأمير الذي سعى عند الروم لمساعدته على بسط نفوذه على سبأ وريدان. ولكن محاولته أخفقت عندما أُسرَ في معركة مع قوات الملك اليمني إبْلشرح يَخضْب (65 – 50 ق م) ، في هذا الوقت، كما لاحظ المستشرق يَّمه كانت كندة مملكة صغيرة مستقلة، وقد اشترك أحد ملوكها ويدعى مالك مع ملك (أمير) دويلة خَصْصتن امرؤ القيس، في هجوم عسكري منظم على قوات إبلشرح يخضب وأخيه يازل بين ، إلاّ أنهما مُنيا بهزيمة مخزية إذ أُسرا وأُبقيا رهينةٌ عند الملك اليمني، جرت المعركة قرب مأرب، وربما قرب شعب مأرب كما ارتأى جواد علي، لأن هذا الموضع قريب فعلاً من عدن، في النهاية أطلق سراحهما بشروط إعلان الولاء لليمن والامتناع عن مهاجمة قوات ملك سبأ وذي ريدان: إبلشرح يخضب.

هذا الأمير الأسير، ليس هو بكل تأكيد، المقصود في أشعار عبيد بن الأبرص، ونحن نرى أنه صاحب القصائد الموجودة في الديوان، والتي يرد فيها خبر سفره إلى روما للقاء القيصر وطلب مساعدته ، وهذه القصائد اختلطت بقصائد أخرى لامرئ قيس آخر؛ عرض عليه الرومان قيادة جيش من المرتزقة لغزو اليمن ولكنه رفض ذلك: "الديوان 33 : 95" .

ولو شار كان الغزو من أرض حمير   ولكنه عَمْداً إلى الروم أنفرا

أما الأمير الأسير الذي ورد ذكره في معلقة الحارث بن حلّزة "الأنباري : 497 والمعلقة":

وفَكَكنا غُلّ امرئ القيس عنه   بعد ما طال حبسه والعناءُ

فهو امرؤ القيس بن المنذر بن ماء السماء ملك الحيرة، وهو أخ لعمرو بن هند (مضرّط الحجارة) لأبيه، وقد كانت غسان أسرته عندما قتل المنزل في يوم عين أباغ الشهير نحو عام (554 م)، ولتوضيح الأمير أكثر: إن امرأ القيس هذا ابن ملك الحيرة وأخ ولي العهد عمرو بن هند، وقد وقع أسيراً بيد الغساسنة في الشام،

بعد معركة قتل فيها ملك الحيرة المنذر بن ماء السماء وأُسرَ ابنه الأمير الشاب، ولكن عمرو بن هند شنّ في وقت لاحق حرباً خاطفة ومحدودة وتمكّن من تحرير امرئ القيس هذا، وقد امتدحه الحارث بن حلّزة في معلّقته وذكر خبر تحرير الأمير، ويبدو أن الإخباريين خلطوا بين الأسماء والعصور على نحو فظيع، لأن بين الأسير الأول في عدن والأسير الثاني في الشام نحواً من (600) عام.

3) امرؤ القيس بن تَملّك "الديوان" والأنباري : 459".

4) امرؤ القيس بن خذام أو قطام "الديوان :162" .

5) امرؤ القيس بن حمانة بن وائل "ابن الكلبي، ابن عساكر : 8: 380، أسد الغابة : 2: 237".

6) ذو القروح وهو اسم لشاعرين أحدهما امرؤ القيس بن حجر، والآخر كعب بن خفاجة، وشعره موجود في كتاب أبن عقيل كما لاحظ الآمدي.

7) امرؤ القيس بن الحُمام بن مالك بن هبل بن كنانة بن بكر بن عوف من بني عذرة في الشام "ابن قتيبة ، الشعر والشعراء: 92"، وفي الديوان الذي يحمل اسم امرئ القيس بن حجر ، يظهر الشاعر بصفته ذا القروح ، وتنسب إليه بعض القصائد التي تدلّ على مرضه القديم "الديوان : 118" .

فلو أنّها نفسٌ تموت جميعة ولكنها نَفْسٌ تساقطُ انفُسا

وبُدْلتُ قَرْحاً دامياً بعد صحةٍ فيا لكَ من نُعمى تحولن أبْؤسا

لقد طمح الطمّاحُ من بعدِ أرضهِ ليُلْبسني من دائهِ ما تلَبّسا

وهذه القصيدة تلمّح إلى أن شاعرها كان رجلاً عليلاً بداء قديم ، كما في قصيدة (لِمن طَلَل) "الديوان : 121" :

لِمن طَلَلُ دائرُ آيهُ تقادمَ في سالف الأخرسِ

فإمّا تريني بي عُرة كأني نكيبٌ من النقرسِ

صْيَّرني القَرْح في جُبّة تخال لبيساً ولم تُلْبسِ

ترى أثر القَرْحِ في جلدِه كنقشِ الخواتمِ في الجرجسِ

أو كما في قصيدة (ألّما على الربع القديم) "الديوان : 117" :

فإمّا تريني لا أُغَمِّضُ ساعةَ من الليل إلاّ أن أكبّ فأنْعسا

تأوَّبنيَّ دائي القديم فغلَّسا أحاذرُ أن يرتَّدَ دائي فأنْكسا

إن تفكيك الديوان الذي يحمل اسم امرئ القيس، فضلاً على المعلّقة نفسها ، سوف يمكن الباحث من إعادة رسم صورة الشاعر، لا على أساس أنها تنتمي إلى شاعر بعينه أو تخصّه وحده ، بل على أساس أنها تخصُّ مجموعة من الشعراء ، تعاقبوا في إطار تقليد ثقافي عربي قديم ، على حمل الاسم (اللقب) نفسه أي : امرئ القيس ، وهذا ما سوف يقودنا إلى فهم أفضل لما يدعى النّحل، أو الوضع ، في الشعر الجاهلي ، بكلام آخر ، فإن من شأن تقنيات التفكيك هذه أنْ تساعد في تحسين تصوراتنا لمشكلة الانتحال وتلفيق الأشعار ووضعها على ألسنة شعراء آخرين ، وهي ظاهرة قديمة لعبت دوراً مدمَّراً في تشكيل وعينا لتاريخ العرب قبل الإسلام ، ومن بين أكثر هذه الصور التي يتوجب تفكيكها ، صورة الشاعر الذي ذهب للقاء القيصر جسطنيان الثاني طلباً لمساعدة بيزنطة العسكرية والسياسية لاسترداد عرشه السليب ، إذ يُزعم أنه وقع في غرام ابنة القيصر هناك وهو أمر أدّى ، بحسب روايات الإخباريين العرب ، التي تدبير مؤامرة لقتله حين أهداه القيصر ثوباً مسموماً ارتداه في طريق عودته ، إذ تساقط واهترأ جلده وأصيب بقروح مميتة ، على أن عمر فروخ ذهب في "تاريخ الأدب العربي: 1" أبعد من كل الإخباريين القدماء بزعمه أنه وجد في كتاب قديم مخطوط أن ملك القسطنطينية لما بلغه نبأ وفاة امرئ القيس ، أمر بأن يُنحت له تمثال ، وكان تمثال امرئ القيس

هناك إلى أيام المأمون إذ شاهده الخليفة العباسي عند مروره داخل بلاد الروم ، وهذه رواية تكشف عن المدى المأسوي في الدمج والاختلاط بين الصور ، والذي وقع فيه المعاصرون على غرار ما حدث للقدماء .

ردّد الباحثون المعاصرون ، من دون نقد أو مراجعة ، بل بما يشبه الاستسلام التام لروايات الإخباريين العرب، أسطورة الثياب المسمومة هذه ، مع التناقض الفاضح في مكوناتها التاريخية ، حتى الأصفهاني وجد نفسه وهو يروي أخبار الشاعر "الأغاني 9: 90" منساقاً خلف إغراء هذه الأسطورة إذ زعم أنه ذهب للقاء القيصر جسطنيان فلقي استقبالاً حسناً ، حتى إنه كان يدخل الحمام معه ، وهذه بكل يقين ، بافتراض قبولها لأغراض السجال التاريخي والأدبي ، صورة متناقضة مع الصور الأخرى التي رسمها الرواة لأمرئ القيس ، الذي يقول عن نفسه إنه كان مصاباً بداء قديم (النُقرس) وعاش عليلاً ، كما تتناقض بالتأكيد ، مع صورته أميراً مُطارداً باحثاً عن ملجأ وسط القبائل الشمالية ، ومع صورته كشاعر متشرد صعلوك .

تقول رواية الاصفهاني "الأغاني : 9 : 90" إن القيصر أكرم امرأ القيس وكان يدخل معه الحمّام ، حتى وقع الشاعر في غرام ابنة الإمبراطور فكان يأتيها وتأتيه ، فبلغ ذلك بني أسد ، فأرسلوا رجلاً منهم يدعى الطمّاح ، وهذا وشى به عند القيصر الذي حنق على الشاعر وأهداه الثياب المسمومة ، فمات في طريق عودته قرب أنقرة.

عن إعادة بناء الرواية التاريخية عن امرئ القيس ، تتطلب الفصل بين الأسطوري والتاريخي في جميع المرويات والأشعار التي نسبت إليه ووجدت طريقها إلى ديوانه الشعري ، وهنا بعض الملاحظات:

1) إن المؤرخين البيزنطيين لا يذكرون تقريباً أي شيء صريح عن زيارة الشاعر أو طلبه المساعدة العسكرية لاسترداد عرشه ، لكن المؤرّخ البيزنطي بروكوبيوس يورد في خبر تاريخي ، اسم

شخص يدعى امرأ القيس ، كانت له صلة على نحو ما ، بحملة عسكرية أعدّتها بيزنطة لغزو اليمن بواسطة الحبشة وكيلها المحلي في عام (524 – 525 م) بما يعني أن هذا الأمير الحميري الذي اتصل بالروم لمساعدته في بسط نفوذه على اليمن ، سعى على غرار ما فعل امرؤ قيس آخر في العام (65 – 50 ق م) إلى تقديم نفسه للرومان كنصير لهم في مواجهة النفوذ الفارسي في اليمن ، ويبدو أن الرومان طلبوا إلى الأمير الحميري هذا أنْ يقود بنفسه جيشاً من المرتزقة لمواجهة الفرس ، وهذا ما تقوله تحديداً القصيدة التي وضعها المستشرقون خطأ ضمن ديوان امرئ القيس (33) :

ولو شاء كان الغزو من أرضِ حميرٍ ولكنه عَمْداً إلى الروم أنقرا

واستناداً إلى جواد علي المُفَصَّل : 3: 265" نقلاً عن مصادر بيزنطية أطلع عليها نونوس مثلاً ، فإن القيصر ، وإثر رفض العرض ، كلّف امرأ القيس هذا بأن يكون سفيراً لديه (ممثلاً لقبائل الجنوب العربية) . وقد افترض كوران دي برسفال خطأ أن المقصود بامرئ القيس في مرويات المؤرخين البيزنطيين الشاعر الكندي نفسه ، وعلى الأرجح فإن الخطأ الذي وقع فيه برسفال وشاع بين المعاصرين من الكتّاب العرب ، كان تتويجاً لأخطاء سابقة وقع فيها نونوس نفسه الذي لم يكن يميز كندة القبيلة من كندة المملكة حيث زعم أن هذا الأمير كان يُدعى كايساس ، وإنه كان ملكاً على كندة من جهة ، واسم الشاعر الجاهلي من جهة أخرى .

2) جرى خلط هذه الزيارة التي قام بها أمير حميري بواقعة تاريخية صحيحة جرت بعد نحو ثلاثين عاماً من غزو الحبشة لليمن ، إذ قام أمير لحمير من أمراء الحيرة يدعى قابوس ، وكان من أبناء امرئ القيس بن المنذر بن ماء السماء بزيارة بيزنطة كان قابوس موضع احترام أهل الحيرة وهيبتهم ، وقد تولى العرش بعد وفاة أخيه عمرو بن هند المعروف بـ (مضرّط الحجارة) وعرف بحملاته الناجحة ضد الرومان بين عامي (556 – 557 م) ، وهي حروب محلية اندلعت إثر رفض الروم دفع ما كان يتوجب عليهم من مساعدات مالية لملوك الحيرة بموجب معاهدة (556 م) .

في هذا الوقت قرر عمرو بن هند إرسال أخيه للقاء القيصر جسطنيان الثاني لبحث موضوع المساعدات المالية ، ولكن رسول الملك الحميري استقبل استقبالاً سيئاً ، ما أدى إلى أنهيار المفاوضات ثم اندلاع المعارك ، لقد تركت هذه الواقعة أثرها في مرويات الإخباريين العرب ، ولعلهم عبّروا عن فشل المفاوضات في صورة غضب قاتل بوساطة بدلة مسمومة ، وهذا ما تمثّلته إحدى المرويات في صورة غضب غير مفهوم على ضيف القيصر حيث أدّى إلى موته ، مع أن المرويات الأخرى تحدّثت عن حُسن استقباله في بلاط القيصر ، هذا الغضب هو المادة التاريخية التي نسج منها الإخباريون أسطورة الثياب المسمومة ، وهذا ما سنراه حين نحلل الأسطورة .

3) هاتان الزيارتان دمجتا وخلطتا بواقعة تاريخية أخرى . فقد ذكرت المصادر اليونانية "المفصل 3 : 265" اسم امرئ القيس

بصفته من العرب التابعين لملوك الفرس ، وصوّرته ملكاً من الأسرة اللخمية شمالي الحجاز ، وكان يُغير على القبائل العربية ويبسط وسطها سلطانه ونفوذه ، حتى أنه تمكن من الاستيلاء على جزيرة يونانية (Iotaba) وهي تيران في مدخل خليج العقبة بعد طرد عمال المكوس من الروم .

لكن هذا "الملك" اللخمي بدأ في مطلع عام (473 م) بمغازلة الرومان سعياً لكسب صداقتهم والاعتراف به ، وفي وقت ما من هذا العام أرسل أسقف العرب ليفاوض القيصر على إمكان تعيين امرئ القيس حاكماً على جنوبي الأردن وساحل خليج العقبة ويحصل على لقب (فيلارك) ، ويبدو أن الأسقف نجح في هذه المهمة على أكمل وجه إذ تمت دعوة الملك امرئ القيس هذا إلى بيزنطة حيث بالغ القيصر في إكرامه ، ويلاحظ أبن حبيب في "المحبّر" أن فيروز ، والد قباذ ، هو الذي نصّب امرأ القيس بن المنذر اللخمي (457 – 483 م) ملكاً ، لكن شوقي ضيف "الأدب الجاهلي : 242" شكك في وجود مثل هذا الملك في سجلات ملوك الحيرة في هذا الوقت – وهذا صحيح – ، وشوقي ضيف نفسه استدرك وانتبه إلى أن امرأ القيس هذا كان في شمالي الجزيرة العربية لا في الحيرة ، وكان موالياً للفرس قبل أن ينقلب عليهم لمصلحة الرومان ، وهذا هو الملك الذي يُزعم أنه كان يدخل الحمام مع القيصر تعبيراً عن المبالغة في إكرامه ، فجعله الإخباريون شاعراً ونسبوا إليه مروية زيارة بيزنطة ووقوعه في غرام ابنته ثم موته في أنقرة .

تنتسب أسطورة الثياب المسمومة إلى رزمة من الأساطير اليونانية عن الهدايا المسمومة التي يتلقاها الأبطال ويموتون جرّاءها ، وواحدة من هذه الأساطير تخصُّ البطل هرقل . تقول الأسطورة :

> عندما أنجز هرقل الأفعال الاثني عشر المطلوبة إليه ، مضى على طيبة ليدخل في مباراة رمي السهام مع الملك أورثيوس الذي وعده أنْ يزوجّه ابنته [27] ، وقد فاز هرقل في المباراة لكن الملك لم يفِ بوعده .
>
> وبعد سلسلة مغامرات في إسبرطة اشتبك هرقل ، أخيراً ، مع الساطور سينوس ، وهو وحش خرافي حاول خطف زوجته [28]. لكن الوحش الخرافي في أثناء احتضاره ، قدّم سائلاً مسموماً لزوجة هرقل قائلاً لها ، إن عليها أنْ تسكبه على ثياب هرقل لتضمن بقاء حبه لها إلى الأبد، وهذا ما فعلته اعتقاداً منها أنه لن يعشق ابنة الملك أو يتزوّجها بعد الآن ، وعندما لبس هرقل الثوب المسموم اهترأ جسده وعاني آلاماً مُبرّحة ومات.

تسربت هذه الأسطورة إلى المرويات التاريخية عن امرئ القيس الشاعر ساكن الحيرة، المريض ، ذي القروح ، ولذا دُمجت صورته بصورة أمرئ القيس، الذي سعى إلى الثأر من بني أسد الذين قتلوا والده حجر زعيم قبيلة كندة ، حيث جرى زجُّ اسم رجل أسدي يُدعى الطمّاح في المروية، وصوَّر في هيئة واشٍ يتسلل إلى مملكة الروم ، للإبلاغ عن قصة الحب السريّة بين ابنة القيصر والشاعر، والمثير أن اسم الطمّاح هذا هو اسم امرئ القيس أيضاً (امرؤ القيس بن الفاخر بن الطمّاح، وهو شاعر إسلامي) ، "خزانة الأدب البغدادي : 335"

27

28

لقد طمح الطمّاح من بُعدِ أرضهِ ليلبسني من دائه ما تلْبَّسا [29]

وهي قصيدة تنتسب، برأينا ، إلى هذا الشاعر الإسلامي ، الذي تلقّب بامرئ القيس، على غرار سابقيه وفي إطار التقليد الثقافي والشعري ذاته.

عن بناء القصيدة وقيمها الشعرية ، على حد سواء ، تتمثلان فكرة السقم وعذابات الألم (القروح) بما هي فكرة في الصميم من عقيدة التقي المعذَّب، وليس ثمة ما يدعونا إلى تصديق أن ذا القروح الشاعر كان شخصاً مريضاً فعلاً ، بل على العكس من ذلك لدينا ما يكفي من الأدلة على أن التمارض والوقوع في أسر الجروح والعذابات هو تقليد شعري تلقّفه الشعراء وعالجوه بوصفه مادة شعرية، وهذا ما يمكن فهمه بعمق من القصيدة، فالطمّاح البعيد ليس رجلاً واشياً فاسداً كما فهم الرواة والنقاد القدماء من القصيدة، بل هو المريض نفسه الذي ترك عبر التقليد الشعري ، أثره الممضّ في أشعار الآخرين ، وبذا فهي قصيدة لا تخصُّ ابن حجر، بل ذا القروح ساكن الحيرة ، الذي ضاعت أشعاره وقام المتأخرون بانتحالها أو وضعها، ولّما كان هؤلاء لا يراعون التسلسل التاريخي للأشخاص والأحداث ، فقد زجّوا اسم الطمّاح مرتين : مرة على أنه رجل من بني أسد وشى بامرئ القيس عند القيصر ، ومرة ثانية على أنه الرجل المريض (ذو القروح) الذي ألبس الشاعر من دائه ، وهذا أمر غير منطقي، إذ لا يمكن للبطل نفسه أنْ يكون في هيئتين متناقضتين في الآن نفسه .

ولذلك فإن هذه القصيدة هي من وضع رواة متأخرين ، قاموا ببناء القصيدة من بقايا شعر ضائع ومنسي لشاعر الحيرة (امرئ القيس = ذو القروح) ، وهذا كما ترتئي لقب يحاكي عقيدة الشقيّ والمعذّب ، أو التقي المعذّب كما تجسّدت في الملحمة الشعرية العربية القديمة عن أيوب النبي، والتي وجدت طريقها إلى التوراة ، كما في

29

الأشعار البابلية والسومرية أيضاً ، حيث وجد الرواة في أسطورة الثياب المسمومة اليونانية إطاراً نموذجياً للدمج بين الصور .

ولكن : أين تقع أنقرة حقاً ؟ .

استدلّ الرواة ، بغير وجه حق، ببيت شعر منسوب إلى امرئ القيس هذا، فزعموا أنه مات في أنقرة بعد عودته من لقاء القيصر:

رُبَّ خُطبة مسحنفرة وطعنة متَعنجرة

وجفنةٍ متحيرة حلّت بأرض أنقرة

أنقرة هذه لا تقع في حقيقة الأمر في بلاد الروم كما توهمّ الإخباريون العرب، وجاراهم في هذا الوهم بعض المعاصرين ، بل في مملكة الحيرة نفسها موطن الشاعر العليل (ذي القروح) المتلقّب بلقب أمرئ القيس ، وهي موضع بظاهر الكوفة (الحيرة) ثبّته ياقوت الحموي "معجم البلدان 1: 323" كما ثبّتته الخرائط القديمة للمدينة، ويمكن الاستدلال على ذلك ، تدعيماً للحقيقة الجغرافية ، برواية مهمة للغاية رواها الأصمعي ، قال:

تقدّم رجل من بني دارم إلى القاضي سوار بن عبد الله يُقيم عنده الشهادة ، فصادفه يتمثّل بقول الأسود بن يعفر :

ماذا أؤمل بعد آل محرق تركوا منازلهم وبعد إيادِ

أهل الخورنق والسدير وبارق والقصر ذي الشرفات من سندادِ

نزلوا بأنقرة يسيل عليهم ماء الفرات يجيء من أطوادِ

ثم أقبل على الدرامي فقال له : "أتروي هذا الشعر ؟ . قال : لا . قال : أفتعرف قائله؟ . قال : لا . قال : هو رجلٌ من قومك له هذه النباهة يقول مثل هذه الحكم

لا ترويها ولا تعرف قائلها؟ . يا مزاحم ! أثبت شهادته عندك فإني متوقف فيها حتى أسأل عنه، فإني أظنه ضعيفاً !" .

ويُفهم من رواية الأصمعي أن القاضي كان يترنّم بشعر يصف مواضع في الحيرة التي يقيم فيها ، ولم يكن الشاهد ليعرف عنه أي شيء ، مع أنه ينتسب إلى قبيلة الشاعر نفسه وإلى مدينته ، وفي "معجم ما استعجم: 201" يرد ذكر أنقرة بوصفها من مواضع الحيرة، أي تحديداً حيث عاش ومات الشاعر الحميري امرؤ القيس (ذو القروح) ودفن هناك.

على هذا النحو جرى دمج صورة شعراء ، عرفوا باسم امرئ القيس في صورة واحدة، وتمَّ اختلاق شاعر لا وجود له، ونُسب إليه ديوان هو ، في نهاية المطاف، ديوان أكثر من اثنين وعشرين شاعراً .

(11)

مَن الأعشى الأول ومَن الأعشى السابع عشر ؟ .

من هومر طروادة (الأعمى) إلى أعشى طرود!

مَنْ الأعشى المدعو في الشعر العربي القديم (الجاهلي) أنه (صّناجة العرب) ؟ .

هل هو نفسه أعشى قيس ؟ .

أم أن هذا هو نفسه أعشى بكر ؟ .

أم هو أعشى باهلة ؟ .

وهل هذا ، الأخير ، هو نفسه أعشى طرود ؟.

أم أن الأعشى الجاهلي هو نفسه أعشى تميم ؟ . (أي : الأعشى بن زرارة بن النبّاش التميمي) "ابن هشام ، السيرة 3: 91" .

وإذا كان هذا صحيحاً فمن إذاً الأعشى المعروف بأعشى ميمون ؟.

جميع الصيغ الآنفة التي يرِد فيها اسم الأعشى ونسبه تشير إلى شاعر يعرفه المعاصرون منا كما القدماء ، بانه صنّاجة العرب ؛ أي : مغني العرب ، وهي كلها صيغُ ترد بصورة إجمالية في الموارد العربية القديمة والإسلامية، وتحفِّز على نحو غير متوقع باتجاه إثارة السؤال التالي : هل كان هناك ذات يوم بعيد من تاريخ العرب الشعري والاجتماعي ، شاعر حقيقي كان يغني بطولاتهم وملاحمهم وأساطيرهم حتى سُمّي بالأعشى ، لأنه كان مصاباً فعلاً بنوع من العمى الليلي ؟ . وأنهم بمرور الوقت فقدوا الاستدلال إلى اسمه الصحيح وإلى نسبه القبائلي أيضاً ؟. ولذلك اضطروا إلى تسجيله في صيغ متناقضة ومتضاربة؟ . بكلام ثان : هل

عرف العرب في تاريخهم القديم شاعراً أعمى (أعشى) سجّل بطولات القبائل ومآثرهم في شعره الغنائي، المترع بالمواعظ والحكم والأمثال والأساطير ؟ ، وأنه ترك أثراً كاسحاً في الشعر القديم حيث تعاقب شعراء من مختلف القبائل على حمل اللقب نفسه الذي عُرف به؟ ، أم أن هذا الشاعر لا وجود له في الواقع ، وأن العرب لم يعرفوا قط ، في تاريخهم البعيد، شاعراً أعمى يغني البطولات ؛ بل شكّلوا ونسَجوا صورته محاكاةً لأسطورة كانوا يعرفونها عن شاعر أعمى، كان يمشي بين الأبطال الصرعى ، يُغَنّي مآثرهم الأسطورية في ميادين القتال ؟ .

وهل عرفت القبائل أسطورة الشاعر الأعمى في مجالس التجار وندواتهم ؟ ، مثلاً : ندوة قريش الشهيرة في عصر قصيّ جد الرسول (ص) نحو عام (500 م) أم قبل هذا التاريخ بزمن بعيد ، حين تردّدت في أرجاء مجتمعات القبائل قصص ومَرويات شعوب أخرى عرفها العرب عبر التجارة والحروب الإقليمية ، كما هو الحال مع الحروب اليونانية ، الفارسية ؟ . ومن ثمَّ ، فإن المخيال القبائلي شكّل وكوّن صورة شاعر عربي لا وجود له في الواقع ، وكان محاكاة لصورة عالمية الطابع ؛ رائجة وشائعة في مختلف ثقافات العالم القديم ؟.

هذه الأسئلة تلعب دوراً حاسماً في البحث عن الحقيقة التاريخية الضائعة أو المشوشة ، في ما خصَّ شاعر العرب وصَنّاجتها : الأعشى ؛ وهذا أمر لم ينل ، وللأسف ، أدنى اهتمام من جانب المؤرخين المعاصرين أو القدامى .

يُعدِّد الإمام ، الناقد الحصيف المعروف جيداً في الغرب ، من جامعة لايدن بهولندا حتى جامعات لندن ولكن غير المشهور نسبياً عند المثقفين العرب المعاصرين ، أبو القاسم الحسن الآمدي (370 هـ) نحواً من سبعة عشر شاعراً جاهلياً ، وإسلامياً عُرفوا باسم الأعشى "المؤتلف والمختلف : 13" ، والذي ينقل عنه ابن قتيبة ، في بعض الأحيان ، حرفاً بحرف "الشعر والشعراء : 212" ، وكذلك البغدادي ، "صاحب خزانة الأدب 1: 342" . بل ويستندان إلى روايته عن أسماء الأعشى ،

ولكن من دون أنْ يدفعهما ذلك إلى إثارة أي سؤال : وهذا أمر مثير ومقلق حقاً لن الناقدين سجلاً ونقداً تاريخ الشعر العربي القديم دون أدنى حس نقدي .

نقل الآمدي قائمته عن سبعة عشر شاعراً عرفوا باسم الأعشى ، استناداً إلى مصدرين :

أولهما) قائمة شيخه نَفطوْيه، التي ضمت ثمانية شعراء قدامى؛ وثانيهما) بحثه الشخصي وتنقيبه في كتب أشعار قبائل العرب، كلب وتميم وهمدان وعقيل ، حيث عرف بوساطة مدوّنات القبائل وبصورة مباشرة، تسعة شعراء عرفتهم هذه القبائل وسجّلت أشعارهم وأنسابهم بوصفهم من أبنائها الذين يمتون لها بروابط نسب صريحة ، فيما ظل بعضهم مجهول النسب كما سنرى .

وهنا قائمة نفطوْيه :

1) أعشى بن قيس (بن ثعلبة) : هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن عوف بن سعد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل، وهذا هو الشاعر المشهور عند العرب .

2) أعشى بني ربيعة (بن ذهل بن شيبان) : وأسمه عبد الله بن خارجة بن عمرو بن يعسوب بن قيس بن عمرو بن أبي ربيعة ، وقد عثر الآمدي في أنساب بني شيبان على اسم هذا الأعشى بوصفه حبيب بن عمرو المزدلف ، أما في كتاب أشعار بني ربيعة بن ذهل حيث جمعت القبيلة نتفاً من شعره ، فإن نسله وتسلسل آبائه يشيران إلى أنه حفيد لعمرو المزدلف هذا، وليس إلى كونه أبناً مباشراً له.

3) أعشى بني عوف (بن همام بن مرة) بن ذهل بن شيبان: واسمه الحقيقي ضابئ ، أو يزيد ، في صيغة أخرى للنسب وأعشى بني عوف هذا هو الذي تمثّل عبد الملك بن مروان بشعره .

إذا كنت تبقي العلم أو أهله أو شاهداً يخبر عن غائب

فاعتبر الأرض بأسمائها وأختر الصاحب بالصاحب

على أنّ الطياسي أورد لهذا الأعشى شعراً يقول في بيت منه :

لعمر أبيك لكان ما أغتص ضابئاً ولا أفتقر الأعشى لنصر عتيب

ويفضل هذا البيت استدلّ نَفطويه على أن اسم هذا الأعشى ضابئ ، تماماً كما فعل الطيالسي وكذلك الآمدي .

4) أعشى باهلة: يُنكّنى (أبا قحفان) ، وهو شاعر جاهلي قديم زعم أن اسمه عامر بن الحارث (و بنو باهلة ينتسبون إلى أمهم باهلة وبها عرفوا) ، وهذا الأعشى هو الشاعر المشهور، صاحب المرثية الرائعة عن أخيه لأمه المنتشر والتي يقول فيها:

إني انتني لسانُ لا أُسرُّ به من علو لا عجب منها ولا سحر

5) أعشى همدان: واسمه عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث بن نظام بن جشم بن عمرو بن مالك ، وهو شاعر محسن مقدّم برأي الآمدي، وعاش في زمن الحجاج بن يوسف الثقفي وهو صاحب قصيدة شهيرة في هجاء ثقيف :

إنّ ثقيفاً منهم الكذابان كذابها الماضي وكذابُ ثان

إنّا سمونا للكفور الفتان حين طغى للكفر بعد الإيمان

بالسيِّد الغطريف عبد الرحمن يا ربُّ أمكن من ثقيفٍ همدان

وفي الأخبار التاريخية : يُروى أن الحجاج ألقى القبض عليه فقال له : قد أمكن الله ثقيفاً منك يا فاسق . وأمر به فضربت عنقه .

6) أعشى بني صَوَرة .

7) أعشى بني جلاّن واسمه سَلمَة بن الحارث .

8) أعشى بني مازن بن عمرو بن تميم: هو الذي يُقال إنه وفد على النبي (ص) وقال قصيدته الشهيرة :

وتركتني وسَط عيصٍ ذي أشيبٍ　　　تكدّ رجلي مسامير الخشب

اكمه لا أبصر عقدة الحقب　　　ولا أرى الصاحب إلاّ ما اقترب

كما يُزعم أنه هو نفسه المدعى أنه أعشى بني الحرماز ، لأن بني مازن ، كما ارتأى الآمدي لا أعشى لهم ، كما أن البيت الآنف، الثاني يشير إلى عَشاء حسب قراءة الآمدي للقصيدة ، وهذا ما سوف نفرد له حيّزاً خاصاً في التحليل .

استدرك الآمدي على قائمة نفطويه ، وأضاف لها تسعة شعراء آخرين ، بعضهم يثير الحيرة لجهة نسبه غير الصريح ، وهنا القائمة :

9) أعشى طرود: وطرود من فَهَمْ بن عمرو بن قيس علان ، قال الطيالسي إن اسمه إياس بن عامر بن سليم بن عامر الطرودي، ويُكنّى أبا خطاب ، وطرود حسب الطيالسي من فَهَمْ ، وهي حي من أحياء بني الخفّاف أو بني حارثة ، وتُزعمُ أنه كان ناسكاً ورعاً وقد أصيب بالعمى وأورد له الجاحظ شعراً يقول فيه :

نفسي فداؤك من وافدٍ　　　إذا ما البيوت لبسن الجليدا

كفيتَ الذي كنت ترجى له　　　فصِرتَ أباً لي وصرت الوليدا

لكن الآمدي اعترض بشدة على رواية الجاحظ وقال إن هذا الشعر يُنسب خطأً إلى هذا الأعشى، وأنه وجد أشعاراً له، صحيحة وموثوقاً بها، في كتاب بني سليم وفيها القصيدة الشهيرة في الشعر العربي القديم :

يا دار أسماء بين السفح فالرحبِ　　　أقوى وعفا عليها ذاهب الحقبِ

10) أعشى نهشل : وهو الأسود بن يَعفَر الشاعر المشهور .

11) أعشى بني أسد : وهو الذي يدعى الأعشى بن بجرة أو بحرة بن منفذ الأسدي.

12) الأعشى : المسمى طلحة: هو شقيق الكميت الأكبر بن معروف .

13) أعشى عُسكل : واسمه كُهمُس بن قعنب بن وعلة بن عطية وهو القائل:

أصبحت فارقني الشباب ورابني بصري وقد تتفرق الإخوان

قد كان يلبسني الشباب رداءَه حُسناً ويسعدني على الأقرانِ

وهذا كان معاصراً لجرير وهجاه هجاءُ مُقذعاً في قصيدة :

سألت الناس أي الناس شرّ وأخبث إذ تجوهرت الأمور

وألأم قولاً وأدق فعلاً فعالوا أُسرة منهم جرير

14) أعشى بني عقيل : وهو معاذ بن كليب بن حَزن بن معاوية بن خفاجة.

15) أعشى بني مالك : وهو راجز مشهور .

16) الأعشى الثعلبي : واسمه نعمان بن نجوان وهو القائل:

أصبحت أعشى كبيراً وقد تخونني ريب الزمان وقدماً كان ريابا

وراجع الحلم قلبي بعد صَبوتهِ وقد يكون خديني الجهل أحقاباً

17) الأعشى بن النبّاش بن زرارة التميمي: وقد وجدت عند ابن هشام "السيرة" إنه الشاعر الذي رثى قتلى أُحد، ولكن الآمدي لم يشر إلى ذلك .

من صنّاجة العرب

إن تحليل هذه القوائم، حيث يرد لقب الأعشى في أسماء كل شعراء القبائل العربية ، فضلاً على تفكيك الديوان المنسوب إليه ، سوف يمكّن الباحث من إعادة بناء الرواية التاريخية عن الشاعر الذي سحر العرب بأغانيه البطولية حيث أنهم سمّوا شعراءهم باسمه أو أن شعراء القبائل ، وتحت تأثيره المذهل حملوا اللقب نفسه الذي عُرف به ، إن بعضاً من هؤلاء الشعراء ، كما يعترف الآمدي نفسه ، لا يُعرَف له على وجه الدقة اسم أو نسب أو قبيل (قبيلة) ، ولا أهتدى نسّابة العرب إلى نسبه الصحيح في أي وجه من الوجوه ، كما لم يُعرف عنه في أي عصر عاش ومات ، وبكل يقين فإن ما يفاقم من مصاعب تقديم أجوبة مقبولة وحاسمة للأسئلة المثارة أن الفرصة أمام الباحث، مع كل الجهد المبذول ، تكاد تكون معدومة ، أو في أحسن الأحوال محدودة ، وذلك لانعدام إمكانيات الحصول على مواد تاريخية قابلة للتحليل والمراجعة والنقد .

ومع ذلك ، فإن وجود هذا العدد الكبير من الشعراء ، وأغلبهم نال شهرة عالية في عالم القبائل وأشعارها، وبخلاف ما هو متوقع من مصاعب تقنيّة ، ربما يساعد في عرض حلول عملية مقبولة للغزو وجود سبعة عشر أعشى في التاريخ الشعري للعرب ، إن إعادة بناء الرواية التاريخية عن الأعشى ، وتصحيح الأخطاء التاريخية والأدبية التي ارتكبها المستشرقون ، وجاراهم في ذلك مؤرخو الشعر العربي القديم ونقاده من العرب، يتطلّب تفكيكاً قادراً على فصل الأسطوري عن التاريخي بما يضيء ويحقق تلذذاً منعشاً ، أقل صخباً ، وخالياً من الابتذال واللهو والتلفيق ، في الجزء غير المعترف به من هذا التاريخ؛ ولنقل غير المفكّر فيه، بعمق ، والذي يتعين اليوم تقديم وصفٍ عنه ، أكثر قابلية للتطابق مع الحقيقة التاريخية، إذا ما تعذّر بلوغها، ولكن المهم ، قابليته على التنافر ، بقوة المعرفة وحدها، مع الرواية السائدة عن هذا الشاعر الجاهلي.

إذا كانت الأسطورة هي انزياح عن أسطورة أقدم ، على نحو منْمّق ومعتدل فإن الرواية التاريخية هي كذلك انزياح ودمج لمرويات وصور متنافرة ، أكثر جذريّة وعمقاً ، ذلك أن للتاريخ قابليّة غير محدودة على امتصاص مواد شديدة التنوع، مَتَشظّية ومولّدة لأنسجة متينة من السرد ، وهذا ما تمكّن ملاحظته من التصور الراسخ في كتب الأدب والتاريخ ، عن شاعر قديم دعيّ بالأعشى ، وهو ظهر في صورٍ يصعب التوفيق بينها .

فهل كان صُنّاجة العرب الجاهلي هو نفسه الذي أدرك الإسلام ؟.

أم كان هناك شاعر إسلامي تلقّب بلقب الأعشى ، ونسبت العرب إليه أشعاره القديمة ؟ .

وهل كان الأعشى الأول شخصية تاريخية فعلاً ، أم كان شخصية أسطورية ؟ .

بكلام آخر : هذا العدد الكبير من الشعراء حسب قوائم نفطويه والآمدي والبغدادي ، وكذلك قائمتنا ، التي سوف نستدرك من خلالها على هذه القوائم لا يؤكد إلاّ الحقيقة التالية ، والهامّة : هناك ، في الواقع ، أعشيان أحدهما جاهلي عاش على مقربة من الإسلام ، ولكنه لم يلتق الرسول (ص) كما سوف نثبّت ، ولم يمتدحه بقصيدة شهيرة كما زعم الرواة ، بل مات وثنياً ، وآخر شاعر أسطوري موغل في القدم كان ، إلى النهاية ، نتاج مخيال القبائل التي عرفت صورة الشاعر الأعمى في ثقافات العالم القديم . وبين هذين الشاعرين ، التاريخي والأسطوري ، فراغ شعري هائل ملأه شعراء من كل القبائل ، ظهروا في وقت ما ، على مقربة من الإسلام وبعده ، ربما بالتعاقب والتوازي ، في إطار تقاليد شعرية قديمة ، تحفّز الجماعات على امتلاك (شاعرها الأعمى) ، هذا التمييز التقني ضروري للغاية لإعادة إنشاء الرواية التاريخية .

ما حدث في المرويات والأخبار العربية القديمة ، هو التالي : لقد خلط رواة الأخبار في القبائل ، حيث جمعت الأشعار في كتب خاصة لدى كل قبيلة وهذه اطلع عليها

الآمدي بنفسه نحو (250 هـ) حين كتب "المؤتلف والمختلف" ، بين شخصيتين للأعشى : التاريخية والأسطورية ، تماماً كما هو الحال مع جميع الشخصيات الأخرى من ملوك وأمراء وشعراء ، وجرى دمج عشوائي لأشعار منسوبة إلى آخرين ، ملائم على نحو ما ، ومتوافق كذلك ، مع الصورة النمطية التي ترسّخت في المخيال الرعوي عن شاعر جوّال أعمى يجوب الأرض مغنياً البطولات الحزينة والمآسي ، وناظماً لأساطير العرب في شكلٍ مطوّلات شعبية ، ويبدو أن بعضاً من الانتحال والوضع في الشعر ، في عصر حماد الراوية وخلف الأحمر وابن سلام (نحو عام 150 – 222 هـ) قد تسرب بصورة منظمة إلى شعر الأعشى التاريخي واندمج في بنيته على أنه من شعره ، فيما هو في حقيقة الأمر إما شعر منحول وإما شعر آخرين مجهولين .

ولئن كنا نعرف شيئاً موثوقاً به عن (الأعشى التاريخي) ، أي عن نحو ستة عشر شاعراً ، فإننا لا نكاد نعرف أي شيء تقريباً عن (الأعشى الأسطوري) الأول ، الذي تعاقب أولئك الشعراء الستة عشر على حمل اللقب نفسه الذي عرف به ، وهذا ما نرغب في توضيحه :

أولاً) حين جرت ، في وقت ما، قبل الإسلام وبعده مباشرة، محاولات عدة لأجل معرفة الأعشى الأسطوري ، أي الشاعر الأعمى المغني (صنّاجة العرب) القديم ، وتحديد نسبه وضبط أشعاره وإعادة إدراجه في عصر بعينه وفي شجرة أنساب واضحة ، عمّت الفوضى وراح كل راوي أخبارٍ ، وكل قصاص أو عالم بالأنساب غير موثوق به ، يضع رواية تعيد نسب هذا الشاعر إلى هذه القبيلة أو تلك، وتفاقمت النتائج المزعجة التي خرجت بها جميع الروايات، سوءاً حيث تلازمت ،

ومن المحتمل أن الرواة المتأخرين ساهموا بصورة واضحة ومباشرة في هذه الفوضى العارمة حين دوّنوا الأنساب وجمعوا الأشعار ، إذ لم يلتفتوا إلى نتائج هذا الدمج بين الصور والمواد، على صعيد تشكّل وتكوّن صورة متماثلة تحمل كل منها الصور

ذاتها في اللغة الشعرية من دون تنقيح ، إن قوة التصور ، المتسامحة والمتساهلة في الآن ذاته، ساعدت الكثيرين من رواة الأخبار في خلق نسيج شعري مطابق لصورة الشاعر بوصفه مغنياً ، ولكن تشريحاً مُتقناً لهذا النسيج سوف يقدم، وعبر رؤيةٍ كاشفة ، تأكيداً أن هذه الصور البطولية أنحرفت بعيداً عن البؤرة التي تمركزت فيها ، إذ اختلطت بلغة شعرية متهتكة وبقيم شعرية واجتماعية غريبة عن بيئة القبائل ، بل إن مجون بعض القصائد كان يفسد هذا النسيج الشعري، وكما سنرى من تحليل الديوان ، ولأنه من المتعذر تخيّل إمكانية المطابقة بين شعر فاسق وآخر بطولي بوصفهما كُلاً واحداً ، فإنه من المتعذّر كذلك المطابقة بين شاعرين يبدو أحدهما ناسكاً أو أعمى جَوالاً ، وآخر تفيض روحه برؤى متهتّكة وغير متحسبة .

ثانياً : إن المشكلة الأكثر تعقيداً في مسألة الأعشى تكمن فعلاً ، في الشعر المنسوب إليه . لقد وضِعت – وبكملة أدق – انتحلت ، وفي مختلف الحقب والعهود أشعار ذات طابع ملحمي زُعم أنها من شعر الأعشى ، ولكنها مُصاغة بلغةٍ شعرية ركيكة ، سَردية ، متقشفة الصور وأقرب ما تكون إلى اللغة الشعرية في العصر العباسي منها إلى الشعر الجاهلي بصورة البطولية والفروسية الأثيرة ومن غير تدقيق أو نقد أو مراجعة تأمّلية راح الإخباريون العرب يتداولون هذه الأشعار ، جيلاً إثر جيل ، على أنها من شعر الأعشى التاريخي تحديداً ، ومن ذلك مثلاً روايته شعراً لجزءٍ من الملحمة الأدبية الأسطورية عن حروب حسان بن ملكيكرب الذي كان أحد أمراء نجران ، ما يزعم أنها قبيلة طسم (انظر تاريخ الطبري : أسطورة زرقاء اليمامة "1 : 451" ، والمسعودي "مروج الذهب 2: 264" وياقوت الحموي "معجم الأدباء : 5 : 506" والتي ترى فيها محاكاةٌ منمقةً لملحمة طروادة وأشعار هومِر :

إذْ أبصرت نظرة ليست بفاحشةٍ إذ يرفّع الآل رأس الكلب فارتفعا

قالت أرى رجلاً في كفه نفٌ أو يخصف النعلَ لهفاً أيّةُ صنعا

فكذّبوها بما قالت فصبّحهم ذو آل حسان يُزجّي السمر والسلعا

فاستنزلوا آل جوّ من منازلهم وهدّموا شاخص البنيان فاتضعا

ومن الواضح أن هذه القصائد بتراكيبها السردية (الرومانسية)، ولغتها الشعرية الفقيرة والمتقشقة لا تنتمي إلى النسيج الشعري الخاص بالأعشى كما سجّله الرواة ، لقد اضطر طه حسين "في الشعر الجاهلي" وتفادياً للنقاش حول مسألة الأعشى العويصة إلى التسليم بتاريخيته وهذا ما فعله شوقي ضيف "تاريخ الأدب العربي : العصر الجاهلي 333" من غير أن يقدما دلائل كافية أو قاطعة ، لا تكمن المعضلة برأينا في مجرد وجود أكثر من أعشى ، ولا في وجود شعر موضوعٍ أو متحول ؛ فهذه ظواهر أدركتها العرب أدبياً إدراكاً واعياً وحصيفاً ، وعالجها النّقاد القدامى على نحو مُسهب منذ أنْ أثيرت وبقوة مشكلة حمّاد الراوية وخلف الأحمر، وإقرارهما بالمسؤولية الجزئية عن هذا الوضع ومغزاه ، بما هو ظاهرة قديمة ، فهل كان الوضع والنحل عملية أدبية غرضها الأصلي استكمال بناء شعري ضاع جزء منه؟ ، وهل كانت ، في الأصل ، تقليداً أدبياً هدفه ترميم بقايا راسبة في الذاكرة الجمعية ، والبناء عليها ، قبل أنْ ينقلب هذا التقليد إلى صنعة؟.

ثالثاً) سوف ننطلق من الفرضية التالية : إنّ الأعشى الأسطوري ، الأول، هو محض صورة أدبية مُتخيلة من صورة محاكاة أخبار هومِر ، الشاعر الأسطوري الأعمى ، والملحمة اليونانية (الإلياذة) وأستطراداً (حروب طروادة) التي تغلغلت عميقاً في وجدان العرب القدماء إبان العصر البطولي للحروب اليونانية – الفارسية في القرن الثالث قبل الميلاد عندما كانت بعض القبائل العربية الجنوبية تقاتل كتفاً إلى كتف ، في كتائب مسلحة ، مع الفرس ضد اليونانيين على طول ساحل البحر الأحمر وفي جزيرة سوقطرة اليمنية وفي وسط الجزيرة العربية ، حيث انصهرت ، مع الوقت ، جاليات يونانية مستوطنة وتعرّبت ، هذا فضلاً على عوامل أخرى ساعدت على تسرب الثقافة اليونانية ، كالتجارة البحرية والعلاقات السياسية بروما ،

لقد تخيّلت القبائل العربية ، على غرار ما فعل الإغريق نحو (850 ق م) أن لهم شاعراً أعمى يتوكأ على عصاه ، يراقب المشاهد الدامية والبطولية ويصف (التراجيديات) العاصفة ، متجولاً بين القتلى ومُنشداً أغانيه ، مُمَجْداً وراثياً الأبطال الصرعى جرّاء الخيانة أو سوء الطالع ، وطبقاً لهذه الصورة التي بلغت المسامع في عصر الحروب اليونانية – الفارسية ، سوية مع صور (ذي القرنين) الإسكندر المقدوني، وهذا أصبح ملكاً يمنياً كما هو واضح في شجرات الأنساب اليمنية وفي المرويات الإخبارية ، وبالترافق مع صور القادة الكبار في جيش الإسكندر، مثل إفريقيس ، الذي تخيّله وهب بن منبه "التيجان في ملوك حمير" ملكاً يمنياً ، فإنه من المرجح أن صورة هومِر اليوناني المغني الأعمى ، قد ترسّخت في مجالس العرب في صورة شاعر عربي أعشى (صنّاجة) أي مُغَنٍ جوال والمثير أن الروايات الإخبارية عن الأعشى تصوره رجلاً جوالاً جَوّاب آفاق ، يسير من اليمن إلى نجد فإلى الحيرة ففارس وعمان وبلاد الشام فحمص و"أورشليم" ، بل ويجتاز البحر إلى نجاشي الحبشة كما في "الديوان : 63" ، و"الأغاني : 9 : 115" و"الشعر والشعراء 1 : 214 " لابن قتيبة الذي يقطع بأن الأعشى كان شاعراً أعمى .

تيمّناً بهذه الصورة الساحرة ، البطولية ، من المحتمل أن عدداً من الشعراء تعاقبوا في حمل هذا اللقب وادّعوا العمى ، حتى جاء الأعشى الأخير حيث كّنّاه العرب ، ويا للدهشة ، بأبي بصير ، وهي كنية الأعمى بل إن الأعشى التاريخي هذا كرر في شعره، على غرار أمثاله من الذين حملوا اللقب نفسه ، فكرة كونه شاعراً أعمى لا مجرد (أعشى) ، فإلى ماذا، تحديداً يشير هذا الأدعاء بالعمى؟ ، هل سيكون أمراً منطقياً ، لو صَدّقنا هذا الادعاء : قبول فكرة العمى هذه الملازمة لكل من سمى نفسه الأعشى؟. ولماذا ارتبط العمى بهؤلاء وليس بسواهم من الشعراء الجاهليين؟.

لماذا أدّعى الأعشى أنه أعمى؟

هناك ، على الأقل أربعة من الشعراء السبعة عشر الذين سمتهم قوائم نفطويه والآمدي بالأعشى خلّفوا وراءهم أبياتاً مؤثرة من الشعر ، يزعمون فيها أنهم كانوا شعراء عميان ، بل وراحوا يبكون عماهم الرمزي كما لو كان عمىً حقيقياً ، فهل يتوجب علينا وضع هذا الادعاء بالعمى في إطار تقليد شعري قديم ، مندثر ومنسي ، تجلّت بقاياه في الغرض من حمل هذا اللقب؟ ، وهو تقليد يضرب بجذوره عميقاً في تربة الثقافات القديمة للشرق، بدءاً من شعراء سومر وأكد، حتى اليونان حين ظهرت أسطورة الشاعر الأعمى هومِر؟.

مثلاً : يدّعي أعشى بني حرماز أنه شاعر أعمى ، وهذا ما نقرؤه في قصيدة شهيرة حفظتها ذاكرة القبائل ودوّنتها في الأشعار المنسوبة إليه :

وتركتني وسط عيص ذي أشب		تكدّ رجلي مسامير الخشب

أكمه لا أبصرُ عقدة الحقب		ولا أرى الصاحب إلاّ ما اقترب

وهذا الادعاء الذي لا ينكره بنو حرماز عن شاعرهم ، مماثل لادعاء شاعر بني قيس ، الذين دوّنوا للأعشى الخاص بهم بيتاً يحمل الادعاء نفسه ، في قصيدة شهيرة غير مشكوك في صحتها :

على أنها إذا رأتني أُقا		د قالت بما قد أراه بعيرا

رأت رجلاً غائب الوافدين		مختلف الخلق أعشى ضريرا

وهذا ادعاء تناقله رواة الأخبار دليلاً على أن الأعشى التاريخي كان شاعراً ضريراً ، لكن شاعراً آخر يدعى الأعشى أيضاً، هو أعشى عكل بن قعنب ، كرر هذا الادعاء في قصيدة شهيرة حيث قال :

أصبحت فارقني الشباب ورابني		بصري وقد تتفرق الإخوان

وهو بيت فهم منه الرواة أن الأعشى أصيب في آخر أيامه بالعمى ، على أن شاعراً آخر سمّى نفسه ، أيضاً أعشى كرر الادعاء نفسه ، وتورد كثرة من المصادر قول أعشى بني تغلب :

أصبحت أعشى كبيراً قد تخونني   ريب الزمان وقدماً كان ريابا

وهي قصيدة يشير فيها إلى أنه أصبح ضريراً في أيامه الأخيرة .

بل إن الأعشى (التاريخي) الذي زعم الرواة أنه زار النبي (ص) وامتدحه بقصيدة شهيرة ، وهو أعشى بني ميمون ، أورد المعنى ذاته :

الم تغتمض عيناك ليلةَ أرمدا   وعادك ما عاد السليم المُسهّدا

والتي يقول فيها أيضاً :

فإن تسألني عني فيا رب سائلٍ   حفي عن الأعشى به حيث أصعدا

وهذا بيت يتضمن ، دون لبس ، فكرة كون الشاعر الضرير يُقاد من آخرين .

فمن الأعشى التاريخي، الشاعر الضرير ، الذي أدّعى العمى ؟.

هل هو من بني حرماز ؟

أم من بني تغلب ؟

أم هو من بني قيس ؟

أم هو من بني ميمون ؟

أم هو عكل بن قعنب ؟ .

وفي هذا السياق ، ما الفرق الفعلي لهذا الادعاء ؟.

لنترك الأعشى التاريخي جانباً ، وهو لقب لسبعة عشر شاعراً ، ولنبادر إلى فحص ومعاينة اللقب نفسه بوصفه لقباً لشاعر أسطوري، في الأصل ، سماه الإخباريون

والرواة، صناجة العرب، إن تقنيات الفصل والتمييز بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي ضرورية لإنشاء مقارنة بين الأعشى "الضرير" شاعر القبائل العربية وهومِر ، الشاعر اليوناني الضرير والأسطوري .

1) إن شاعر اليونان هومِر (نحو عام 850 ق م) الأسطوري كان شاعراً ضريراً ، وشاعر العرب (صنّاجة العرب) الأعشى ، شاعر ضرير أيضاً ، كما يظهر من الروايات الإخبارية ومن الأشعار ، وسوف نرى عند تحليل كلمة أعشى أنها تعني: من لا يبصر في الليل ، وهو معنى يفاقم من فكرة حرمان النفس البشرية من متعة النظر التي هي الحاسة الأكثر ترابطاً وتلازماً مع وظيفة الشاعر في وصف الأحداث والوقائع ، ومن المهم للغاية أنْ نربط بين كونه أعشى (ضريراً) وكنيته التي تخيّلها العرب: أبو بصير ؛ فهما معاً يفاقمان من الإحساس ، على نحو تظهّري، بوجود درجة نموذجية ومثالية من التجرد ، فهو بفقدانه الرمزي لحاسة البصر يدرك بذكاء خارق واستثنائي المسارات المأساوية وينفذ إلى أعماقها، ولذلك يستحيل علينا تصديق أن الكنية (أبا بصير) جرى إطلاقها على الشاعر بعد أنْ أصيب بالعمى في أواخر أيامه ؛ بل علينا أنْ نتقبل برضاء تام ودون تردّد الحقيقة الماثلة أمامنا ، حيث الترابط المذهل بين اللقب والكنية، بما يعني أن كُنية الشاعر تلازمت معه منذ أنْ حمل اللقب .

وإذا ما وضع هذا التقليد في إطار التقاليد الشعرية الراسية والمستمرة في مجتمعات القبائل، عن شاعر ضرير وصف لها البطولات والمآسي وكان يتجوّل في كل مكان ، فإنه من المرجح احتفاظ العرب بصورة أسطورية عن هذا الشاعر الضرير ، المجهول، حيث جرى امتصاصها وتمثّلها في إطار استمرارية تاريخية غير متقطعة ، لتقاليد شعرية قديمة يلعب فيها الشاعر دور الأعمى.

2) إنهما معاً ، كانا شاعرين (مغنيين) : فإذا كان هومِر هو الشاعر المغني عند اليونان ، فإن الأعشى عند العرب كان (صنّاجة) ، أي : الضارب على الآلة

الموسيقية ، وهذا تدعيم مثالي لمهنة الشاعر القديمة: الغناء، لقد كان الشاعر في الأصل ، مغنياً جوالاً ، والعرب من جانبهم عرفوا ، بعمق نادر، أنماطاً من الشعر الغنائي ربما طبع بطابعه الشعر الجاهلي برمته (المديح والهجاء والغزل والرثاء) ، ولعل وجود شاعر أسطوري آخر يدعى المهلهل ، وهو شاعر سمى نفسه امرئ القيس ، يوطد الفكرة الآنفة ، فاللقب يشير إلى مهنة الغناء ، وليس صحيحاً ، ولا بأي صورة من الصور ما يزعمه نُقّاد الشعر الجاهلي القدامى والمعاصرون "مثلاً 191" من أن الأعشى سمي كذلك لأنه كان يلعب بالآلة الموسيقية (الصنج) ولذلك سمي صنّاجة العرب، والصحيح كما نراه أن اللقب له صلة فعلية بتقاليد الشعر القديمة الراسبة ، التي يرى فيها الشاعر نفسه بوصفه مغني القبيلة ، أما البيت الذي زعم القدماء والمعاصرون من النقاد أنه كان السبب في نعت الأعشى بصنّاجة العرب:

ومستجيبٍ نخال الصّنج يسمعه إذا تُرجِّع فيه الفينةُ الفضلُ

فإنه يصف ، بخلاف هذه المزاعم ، أمراً لا صلة له بالنعت : الشاعر الذي يُصغي إلى الموسيقى ؛ وهذا معنى يمكن صرفه ، بسهولة ، إلى الإحساس بالتناغم المثير بين سماع الشاعر للموسيقى وكونه شاعراً مغنياً ، تعني كلمة (صُنّج) المأخوذة من الفارسية (سُنج) : آلة ميزان الموسيقى، كما تشير إلى اللاعب على الآلة ، أي: المغني ، وهي الآلة التي زعم أن العرب ضبطت بواسطتها أوزان الشعر القديم، عندما استعاروها من الحضارة الفارسية ، وكما هو واضح، فإن الأوزان الشعرية هي في صلب الإيقاع الموسيقي، كما في صلب الغناء بما هو مهنة الشاعر القديم، وقد ساق ابن منظور "لسان العرب، مادة صنّج" مثالاً مُلفّقاً مصنوعاً ، ولكنه مع ذلك هام للغاية في تأكيد المعنى الآنف. قال ابن منظور: إن شاعراً مجهولاً ترنمّ بهذا البيت:

قل لسوار إذا ما جئتَه وابنَ عَلانَهْ

زاد في الصَنّج عُبيدَ اللـ ـه أوتاراً ثلاثه

وفي جميع هذه المعاني يتأكد الدليل على أن الأعشى تلقّب أو نُعتَ بصنّاجة العرب في إطار هذا التقليد الشعري. وعند الأصفهاني "الأغاني 9 : 115" أن كسرى استمع إلى غناء الأعشى، بما يعني أن العرب فهموا الشاعر كمغنٍ .

3) غنهما معاً ، سجّلا الملاحم والبطولات والمآسي شعراً ، وكما تُدلل إلياذة هومِر على الطابع البطولي لشعره ، فإن ملاحم العرب وبطولاتهم وأساطيرهم القتالية ، سجلها الأعشى بقصائد ومطوّلات معروفة منها مثلاً روايته لـ (حروب جذيمة والزّباء) كما رواها الطبري، وملحمة (زرقاء اليمامة وحروب حسان في الجزيرة العربية) . و(مرثية دويلة الحضر) و(خراب سد مأرب) التي يرد فيها :

وفي ذلك للمؤنسي أسوةً ومأرب قضى عليها العِرم

وهي قصيدة ملحمية أنكرها المرزباني "الموشح : 49" لأنها تسرد سلسلة من الأساطير المتداخلة.

4) إنهما كانا معاً ، شاعرين جوالين ، فكما طاف هومِر الأرض ووصف الحروب والمآسي، صيَّر الإخباريون العرب شاعرهم الأعشى وهو يجوب الآفاق ، من كسرى الذي استمع إلى غنائه حتى النجاشي في الحبشة، مروراً بملوك الحيرة والشام وأمراء مدن وسط الجزيرة العربية ثم حمص وعمان وأورشليم وعكاظ ونجران :

وقد طُفتُ للمال آفاقه عُمان فحمص فأورى شلم

أتيتُ النجاشي في أرضه وأرض النبيط وأرضَ العجم

الآن، وفي إطار تقنيات الفصل بين الصور والمواد الشعرية والإخبارية التي تتبعها، فسوف نقوم بعزل الجانب التاريخي عن الأسطوري في شخصية الأعشى سعياً وراء البرهنة على أن العرب قاموا في وقت ما، وتحت تأثير العصر البطولي للحروب اليونانية – الفارسية (بدءاً من عام 300 ق م) ، باختلاق الأعشى الأول، على

غرار ما فعل الإغريق من قبل. أي : إنشاء صورة أدبية عن شاعر ضرير ، مغّن ، يجوب الآفاق ويسجّل الملاحم والمآسي .

ويبدو أن هذه الصورة رسبت في تقاليد الشعر القديم، وجرى، في أوقات مختلفة، تمثّلها صورةً شائقة، فروسية ، حيث صار لكل قبيلة – تقريباً – شاعرها الضرير ممتلكاً عماه الرمزي ومحتكراً مزايا الأعشى الأسطوري: المغني ، جوّاب الآفاق، الضرير الذي يسجّل الملاحم والأساطير والبطولات ومن دون أدنى شك أن هذا التقليد القديم استمر حتى ظهور الإسلام حين قدّمت تميم شاعرها الأعشى، الذي رثى قتلى أحد "السيرة 3 : 91" وبكى بني عبد الدار الذين سقطوا صرعى ، بل واستمر حتى عهد الأمويين حين ظهور الأعشى الأخير الذي هجا جريراً .

على هذا النحو صار لكل قبيلة من قبائل العرب، تقريباً ، شاعرها (الأعشى) ، هو مغنيها الذي ينوح في ميادين القتال يبكي الأبطال الصرعى ولكن بماذا يمكن تفسير وجود (الأعشى) في هذا العدد الكبير من القبائل، إذا ما افترضنا أن العرب لم يعرفوا تقليداً شعرياً من هذا النوع، كما أن الذكرى البعيدة للحروب اليونانية – الفارسية، قد لا تكون من القوة والزخم حيث رسبت كل هذا الوقت الطويل؟ ، أو أن القبائل قامت باستردادها وإعادة تمثلها؟، وإن ثمة مغزى آخر لوجود (أعشى) في بكر هو : أعشى بكر، وآخر في هذيل هو: أعشى هذيل، وكذلك ألمر مع بني حرماز وتغلب وأسد ومازن وتميم وهمدان؟ .

وأخيراً هل وجِدَ حقاً ، هذا العدد الغفير، المتعاقب، من الشعراء أم هم من أختلاق الرواة ؟ .

إذا كانت صورة الأعشى (الأسطوري) متطابقة مع هومِر (الأسطوري) وعلى مثاله، فإن صورة الأعشى (التاريخي) قابلة للتفكيك من منظور موازٍ بما هي استلهام له أو "تعريب" من نوع ما للصورة الإغريقية ، ولأجل هذا الغرض يمكن إخضاع صورة

الأعشى التاريخي لمعالجة منظمة ، بإزاحة نمط الهيمنة الذي تملكه طبعاً قصدَ في إعادة بناء الرواية التاريخية.

هنا بعض الملاحظات الإضافية :

1) من الأعشى (التاريخي) الذي أدرك الإسلام – فعلاً – وامتدح النبي (ص) بقصيدة شهيرة؟ . هل هو أعشى قيس ؟ ، أم هو أعشى ميمون ؟ ، أم أعشى باهلة.. إلخ ؟ . عند هذه النقطة سوق تتمزق الغلالات الشفيفة التي تفصل بين صوَر الأعشى التاريخي، لتداخل الأنساب والأشعار تداخلاً مثيراً ، ويتعذّر بسبب ذلك تحديد اسم الشاعر الجاهلي وعصره وشعره ، وفي الواقع لا يملك الإخباريون العرب القدماء رؤية واحدة متماسكة وحارّة ، عن هذا الشاعر الذي فتنه الإسلام فارتحل طالباً لقاء النبي (ص) وعلى العكس من ذلك ، هناك روايات متضاربة تعيد كل منها نسب القصيدة إلى (الأعشى) من بين هؤلاء ؛ ولكن الأكثر إثارة في هذا، التنسيب، أن الرواة استخدموا الوصف القديم للأعشى الأسطوري (صنّاجة العرب) في روايتهم لأخبار المديح واللقاء المزعوم، لكن هذا مستحيل من الناحية التاريخية لأن الشاعر الصنّاجة هو شخص آخر، عاش في عصر بعيد عن الإسلام، ومن غير المنطقي أنْ يكون عصر النبي (ص) ولئن كان هذا لم يلتق النبي (ص) ولم يمتدحه في شعره، فإن مصدر التضارب عندئذٍ سيكون ناجماً عن نمط من الخلط والالتباس وقع فيه الرواة.

هناك أعشيان جاهليان عاشا في عصر واحد تقريباً ، أحدهما يُعرف بأعشى قيس ، وقبره في اليمامة، على ما زعم رواة، وهو : ميمون بن قيس بن شراحيل بن عوف بن (..) بن بكر، وقد عرف والده بـ (قتيل الجوع) ، ولكننا نعلم من قوائم أنساب القبائل العربية أن (قتيل الجوع) ليس أسماً لشخص بل لقباً لقبيلة ربيعة التي ينتسب إليها بطنان كبيران هما بكر ووائل، أما الأعشى الآخر فيدعى أعشى باهلة ، ونسبه على هذا النحو : هو عامر بن الحارث بن رباح، ويُكنى بـ (أبي قحفان) .

ولكن إذا كان أعشى بني قيس يدعى ميمون ، كما هو مثبت في لائحة أنسابه بوصفه الاسم الأول ، فلماذا زعم الرواة والنّسابة وجود أعشى آخر قالوا : إنه أعشى ميمون؟ . وهل هو في هذه الحالة أعشى قيس أم أعشى ميمون ؟.

لقد حدث خلط فظيع عند النسّابة والرواة إذ تخيّلوا أن أعشى قيس هو شخص آخر، فيما يتضح أنهما شخص واحد، إذا صدّقنا النسب وقمنا استناداً إلى منطوقة باستخدامه دليلاً .

المشكلة الأكثر حساسية في مسألة الأعشى التاريخي تقع في نطاق أنسابه، التي تعرّضت إلى تداخل ودمج وتشويش تصعب معالجته حقاً؛ فأبن هشام، مثلاً ، "السيرة : 3 : 91" يعطي نسب الأعشى هكذا: هو أعشى قيس بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل، وفي هذه الحالة فإن الأعشى بن عكابة (أو عكابة بن قعنب عند نفطويه والآمدي) لا وجود له لأنه يحمل النسب ذاته لأعشى بن قيس، وإذا ما قبلنا تنسيب أبن هشام على أنه ابن بكر بن وائل، فعلينا أن نحذف من القوائم ما يدعى أعشى بكر، لأن هذا الأعشى لا وجود له ما دام يحمل النسب نفسه عند ابن الأثير "الكامل 1 : 290" وعند صاحب كتاب "العقد الفريد 6: 111" .

لأجل فهم أعمق لنمط المشكلة التي نحن بصددها، يمكن تلخيص التضارب في تحديد شخصية الأعشى التاريخي في النقطة التالية : إننا أمام ثلاثة شعراء يحملون اللقب نفسه (الأعشى) ، وينسبون إلى شجرة أنساب واحدة؛ وبذلك فهو في الآن نفسه، أعشى ميمون وأعشى قيس وأعشى بكر (وربما أعشى عكابة وأعشى طرود كما سنرى) ، فأين الحقيقة ؟.

2) ولكن ماذا عن الأعشى الآخر المدّعى أنه أعشى باهلة ؟. هل بوسعنا التأكد من صحة وجوده ونسبه وشعره؟ . أم أنه من اختلاق الرواة؟ ، وهل عاش ، إذا ما كان شخصاً تاريخياً، في عصر واحد مع أعشى قيس ؟.

لنفصّل في الأمر قليلاً:

بإجماع الموارد العربية والإسلامية الأدبية والتاريخية، فإن الأعشى الذي عرفناه ووصلنا شعره وقبلناه دون فحص أو معاينة وصدقنا مرويات الإخباريين عنه، بما في ذلك الروايات التي تضعه على مقربة من عصر الشاعر الأسطوري السموأل حيث يزعم أنه كتب ملحمة قتل ابنه بعد محاصرة الحارث بن ماء السماء له نحو (516 م) ، وهو ما يناقض خبر إدراكه للإسلام ولقاء النبي (ص) نحو (610 م) ، هو الشاعر الذي ينسب إلى قيس مباشرة : ميمون بن قيس بن جندل ، ولكن : لما كان القدماء من العرب يُعرفون بأسماء قبائلهم لا بأسماء آبائهم المباشرين ، في إطار تقاليد ثقافية قديمة تضع القبيلة في مقام الأب، وهذا ما تدلل عليه بعض أنماط الزواج ؛ فإن نسب الشاعر شأنه شأن جميع الأنساب ، يشير إلى القبيلة وبطونها وتفرعاتها التي انحدر منها، فعندما يقال إنه ابن قيس، أو من بني قيس، فهذا يعني القبيلة قيس لا الأب المباشر، تماماً كما يقال عن آخر إنه ابن مُضر، أو ابن خزيمة ، أو ابن كنانة ، وفي هذه الحالة فمن الجائز التعامل مع نسب الشاعر على أنه يتضمن اسم قبيلته قيس التي عرف بها، وذلك بدلالة أن القدماء سمّوه أعشى بني قيس، وهنا يتوجب طرح السؤال التالي: من قيس القبيلة هذه التي عرف بها الأعشى؟ .

في الواقع لم يعرف العرب قط ، في أيِّ من قبائلهم ، قبيلة باسم قيس ، سوى القبيلة الكبيرة قيس عيلان، وإذا ما قبلنا هذا الأمر على مضض ، ولكن بشيء من التبصر، فإن الانتساب إلى بكر ووائل، كما يتضح من تسلسل آباء هذا الأعشى، يصبح مستحيلاً ذلك أن قيس عيلان العظيمة هي بطن كبير من بطون مُضر، فيما بكر ووائل فرعان صغيران من خزيمة بن كنانة، القبيلة الشقيقة لقيس عيلان، ومع ذلك ، فلو أننا افترضنا العكس ، أي أن قيس هذا هو فعلاً أبٌ مباشر للشاعر لا اسم قبيلته ، فإن نسبه في هذه الحالة سيكون ممتداً إلى بكر وعكابة، مروراً بقيس،

ولذا يصبح لدينا ثلاثة شعراء باسم الأعشى يحملون تسلسل النسب نفسه، أعشى قيس ، وأعشى بكر ، وأعشى عكابة! .

الأمر المثير الذي تطرحه فرضيتنا يمكن تحديده في النطاق التالي أيضاً: زعم الإخباريون العرب ونقاد الشعر القدامى ورواة الأخبار المتأخرين أن العرب عرفت في تاريخها الشعري شاعراً تلقّب بلقب أعشى طرود، وقد ثبّته الآمدي في قائمته كما لاحظنا، ولكن أحداً من النسّابة لم يتمكّن من تحديد نسبه الصحبح ، ويلاحظ الآمدي في "المؤتلف والمختلف: 13" أن هذا الأعشى ينتسب إلى قيس عيلان، وهذا أمر مثير آخر لأن القبيلة تكون في هذه الحالة عرفت شاعراً رابعاً باسم الأعشى ! ، يقول الآمدي: "أعشى طرود، وبني طرود من فهم بن عمرو بن قيس عيلان" ، ثم يضيف قائلاً : ولكنه لا يعرف له نسب ولا يُعرف اسمه وإن نُسبت إليه قصائد شهيرة منها قصيدة يقول فيها:

يا دارَ أسماء بين السفح فالرحبِ أقوى وعفى عليها ذاهب الحقبِ

لكن البغدادي زعم في "خزانة الأدب : 1 : 343" أن أعشى طرود هو صاحب قصيدة:

فاترك خلائق قوم لا خلاقَ لهم قد نلت مجداً فحاذر أن تُدَنَسهُ

ولأن البغدادي ، وتفادياً للإحراج ، خصوصاً وهو ينقل عن الآمدي أخبار هذا الأعشى ، وجد نفسه مضطراً إلى التشبّث بأي دليل على وجود تاريخي لهذا الأعشى، فقد أورد المرْوية التالية: عن اللخمي عن عبد الملك بن سراج ، قال: إنّ أعشى طرود هو إياس بن موسى (بكسر الهمزة بعدها مثناة تحتية) ، ولم يزيدا عن هذا .

ولكن كيف استدلّ اللخمّي، وعبد الملك ، ثم البغدادي إلى أن أعشى طرود يُدعى إياس بن موسى ؟ . ومَنْ إياس هذا ؟ .

يعود البغدادي ، مضطراً مرة أخرى إلى المرزباني، لعلّه عاد إلى الموشح ، وإنْ لم يذكره، فيروي الرواية التالية :

حَضر هوذة بن الحارث، المعروف بابن حملة ، في أيام عمر بن الخطاب ، العطاء، فدعا عمرو قبله إياس بن موسى: وهذا ما أثار حنق هوذة وأنزعاجه فقال ساخراً :

لقد دارَ هذا الأمرُ في غير أهلهِ فأبْصر أمين الله كيف نذودُ

أيدعى جُثيمّ والسويد أمامنا ويُدعى إياسُ قبلنا وطرودُ

وبيتا الشعر هذان لا يقولان ، قط ، أي معنى يمكن صرفه باتجاه اشتقاق اسم أعشى طورد ، كما ذهب إلى ذلك البغدادي والمرزباني ، أو كما زعم اللخمّي وعبد الملك، ومصد الالتباس في فهم هذين البيتين بالطريقة التي جرى فيها، قاد إلى تلفيق اسم الأعشى ، وربما إلى تلفيق الرواية بمجملها وذلك بوضعه في عصر عمر بن الخطاب لأن البيت الذي يرد فيه الاسم يشير إلى شخصين أحدهما إياس والآخر طرود، لا إلى الشخص نفسه (إياسُ قبلنا وطرودُ) .

إن الأساليب التي يتبعَها رواة الأخبار، وربما نقّاد الشعر القدامى أيضاً ، تبدو في غالب الأحيان غير قابلةٍ لأن يُكبح جماحها ولا التخلص من طاقتها على الإيحاء بوجود شيء تاريخي ثمين فيها، وإن كانت تبدو في المقابل متضمنةً نمط من المُعابثة في الصياغات والتراكيب ، وفي هذا السياق فمن الممكن أنْ يرى المرء فيها صلابة من نوع ما بفضل دهائها ومكرها ، فهي تستند إلى روايات عن أشخاص يصعب التشكيك في مَروْياتهم ، ومع ذلك ، فإن تسمية طرود في حدِّ ذاتها تبدو أمراً مثيراً وجذاباً لأنها على الأقل تؤكد وجودها في معجم العرب، حتى عصر عمر بن الخطاب: وبما يعني أنهم استخدموها طويلاً وفهموا معناها حيث تَسمّى شاعر من قيس عيلان بها: أعشى طرود .

فهل طرود هذه قبيلة من قبائل العرب ؟.

يقول الآمدي إنه لا يعرف نسب أعشى طرود ولا قبيلته ، فيما يزعم البغدادي أنه يدعى إيّاس بن موسى، وهذا كان صحابياً أو تابعياً ، فهل هما شخصان كما هو منطوق بيت الشعر ، أم شخص واحد ؟.

الأمر المؤكد أن كلمة طرود التي أخفَقَ القدماء– من النّسابة واللغويين – في تفسيرها أو تنسيبها في المعجم اللغوي للعرب ، ذات صلة حميمة بكلمة طروادة اليونانية لأن العرب لم تعرف قط، قبيلة أو بطناً أو فخذاً قبائلياً أو حمولة أو رهطّاً باسم طرود ، وفي معجم قبائل العرب لعمر كحالة عثرنا على فرع قبلي صغير يدعى الطراد ، ينتسب إلى العريف من الصَمَدة ويتبع عشيرة صغيرة تدعى الظّفير التي تتنقل في منطقة الدبدبة والحجرة في البادية العربية ، على أن ابن دريد "الاشتقاق : 318" ينسب طرود إلى جَرَم بن زيَّان ، ويزعم أنها من العرب القحطانية، أي : من العرب البائدة (العاربة) التي تلاشت واندثرت، وخرجت من المسرح التاريخي للقبائل العربية قبل الإسلام ، وإذا ما صدقنا ابن دريد فإن رواية الآمدي عن كون طرود من فَهْم بن عمرو بن قيس عيلان تغدو غير مقبولة ، لأن رواية ابن دريد تجعلها فرعاً قحطانياً فيما تجعلها رواية الآمدي فرعاً عدنانياً ، هذا التناقض بين كونها فرعاً جنوبياً رعوياً ، أو فرعاً شمالياً مستقراً ، مهم للغاية إذا ما قمنا باستخدامه باحتراس .

برأي كل من ابن خلدون " 2 : 305 ، 6 : 82" والقلقشندي "318" والزبيدي "تاج العروس 1: 244" فإن طرود هذه بطنُ من قيس عيلان ، أي من العرب العدنانيين شمالي الجزيرة العربية ، وهم تجوّلوا في نجد قبل أنْ يرتحلوا صوب المغرب العربي. أما الظّفير التي يزعم أن طرود تنتسب إليها ، فهي بحسب "معجم قبائل العرب 2 : 696 " عشيرةً لم تُنسب إلى قبيلة أصلاً .

مخلُص من هذا إلى ما يلي :

إمّا أنّ طرود من العرب العاربة التي كفّت عن الوجود التاريخي، وإما هي من عشيرةٍ لا تنتسب إلى قبيلة بعينها، وفي الحالتين يتعيّن تمييز لقب الشاعر أعشى طرود، من اسم هذه الجماعة المجهولة الهوّية لأن اللقب الذي حملته وعرفت به، وكما هو الحال مع الشاعر نفسه ، أيّ: لقب طرود ، قد يكون متصلاً بذكريات راسبة من نوع ما، ونحن نعلم أن اسماء القبائل هي ألقاب استعارتها من أحداث ومواضع وذكريات، (مثلاً : قريش التي يزعم أن اسمها يعني الحوت، السمكة، أو التجمع استذكاراً لذكرى تجمعها زمن المجاعة الكبرى في مكة في عصر قصيّ) .

وفي هذا السياق فإن ابن خلدون أخطأ ، كما أخطأ القلقشندي والزبيدي صاحب "تاج العروس" حين تصوّروا أن طرود هي فرع أو بطن من قيس عيلان إذ لا يوجد في قوائم الأنساب العربية الشمالية والجنوبية ما يؤكد ذلك، ولعلهم فهموا خطأ أن فرعاً قبلياً من سليم وهوازن يتبع قيس بن عيلان يدعى مطرود هو المقصود، وبين الاسمين فارق بيّن ، إننا لا نعلم سبب حدوث هذا الخطأ ، ولكن احتمال المطابقة العشوائية بين الفرعين لجهة الاسم يبقى احتمالاً حقيقياً ، وذلك حين استعصى حلّ لغز هذا الفرع القبلي الذي كان مجهول الهوية حتى عصر عمر بن الخطاب.

والآن : هل كان هناك، حقاً شاعر جاهلي أو إسلامي يُدعى أعشى طرود؟

وما سرّ هذه التسمية ؟

ومتى ظهر الشاعر ؟

في عصر عمر بن الخطاب ؟

إذن أين شعره ؟

وما نسبه؟

بل ما أسمه؟

وما اسم أبيه ؟

وكيف حدث أن المسلمين لم يحفظوا عنه أي شيء وحاروا في تأويل لقبه، فيما كان عصر عمر يخضع لعملية تدوين شاملة طالت كل صغيرة وكبيرة في تاريخ العرب والإسلام المبكر ؟

طِبقاً لفرضيتنا عن تماثل في صورتي الشاعر الأعمى الذي سجّل في مُغَناته الطويلة. البطولات والملاحم والأساطير: هومِر اليوناني وصنّاجة العرب الأعشى ، فإن كلمة طرود العصيَّة على التأويل تقع في هذا الحيّز الشفّاف من التماثل: حروب طروادة ، التي لا تستبعدُ معرفة القبائل العربية بأخبارها وكذلك، بظروف وإمكانيات تسربها ، بكل إغرائها وجاذبيتها، إلى مجتمعات كانت على الدوام مجتمعات بطولية ، مثل مجتمعات القبائل، تعيش على استلهام متتابع لكل صورةٍ من صور البطولة والفروسية ، يمكن أنْ تصدر عن أمم مجاورة أو كانت على احتكاك معها، ولذا فمن المحتمل أنّ طرود التي ارتبطت بالشاعر العربي الأعمى، أو الذي أدّعى العمى وليس بأي شاعر آخر من شعراء العرب، هي تَمَثّلُ من نوع ما لذكرى راسبة عن شاعر أعمى سجّل في شعره (حروب طروادة) البطولية وكان يغنيّها متجولاً بين القبائل.

لأجل التحقق من الفرضية الآنفة ؛ هنا بعض الملاحظات :

1) تعني كلمة أعشى على وجه الحصر: الشخص الذي لا يبصر في الليل، ولكنه يبصر في النهار ، على أنَّ ابن منظور "لسان العرب: مادة عشا" لا يقبل هذا التفسير ويرتئي أنّ الأعشى: من فقد بصره والعشا: هو : سوء البصر في الليل والنهار. ونقلاً عن ابن الأعرابي، فإن الشعراء الذين تلقّبوا بلقب الأعشى سبعة: منهم أعشى طرود، وهو من بني سُليم، وإذا ما أضفنا إلى هذا المعنى اللغوي للكلمة أدعاء خمسة من هؤلاء الشعراء فقدانهم بصرهم كما يتضح من الأشعار ، فإن أدعاء العمى يصبح غَرضاً شعرياً في الأصل، استخدمه الشاعر لإخفاء قوة

تعميمية على تصويراته، على خطا تقليد شعري عرفه الشعر اليوناني القديم من خلال "الإلياذة"، ومن منظور شخص يَدّعي العمى فإن العالم بأسره سوف يصبح بين ذراعيه ، وهذا هو مصدر القوة التعميمية في التصويرات الشعرية (الكلاسيكية) ، حيث الشاعر معصوب العينين – رمزياً – بعيد تمثّل العالم وأحداثه في تنافسٍ محموم مع عالم مبصر ، إن البراءة الطافحة من عيني الشاعر المعصوبتين والتي يصعب الارتياب بها وبالتصويرات الصادرة تحت تأثيرها، هي الامتياز الحقيقي للشاعر في هذا التنافس المحموم ، فإذا كان العالم المبصر ينافس الشاعر ، بفضل امتلاكه حاسة البصر، فإن امتياز الشاعر، الذي يمكّنه من التحليق فوق العالم بنشوة عارمة، إنما هو العمى وانعدام القدرة على رؤية الآخرين.

بكلامٍ ثان: إن الشاعر بادعائه العمى يحرر نفسه من المألوف الذي يملكه العالم، بل ويضعه في قلب اشتباك جديد مع الحقيقة وإعادة تلمسها ، لا بحاسة البصر وحده، وإنما بكل حواسه، يتحسسها بأصابعه ، يشمّها، يتذوقها، يصغي إلى أرجّائها الزلزالية ، وهذا ما لا يطيق عمله عالم مُبصر، مغرور، ومتبجح برؤيته للحقيقة عبر حاسة واحدة، بهذا المعنى فإن الشاعر السومري القديم، واليوناني، ثم العربي في الجاهلية، سار على خطا تقليد شعري، متقنّعاً بقناع الأعمى.

2) إن كلمة صنّاجة التي أطلقت على الأعشى ، ذات صلة حميمة بكلمة صُنّج العربية، المُصحّفة والمُعرّبة عن الفارسية (سُنّج) . وهذه بدورها تعني حسب أبن منظور (لسان : مادة صنجُ) آلة الموسيقى ، وارتأى الجوهريّ أن العرب عرفت الصنّج الذي يصنع من مادة الصُفر أو النحاس، ويقال للاعب على هذه الآلة: الصّناج، أي : المغني (الصّناجة)، ولّما كان الإخباريون العرب يزعمون أن كسرى استمع إلى غناء الأعشى، فإن الشاعر في هذه الحالة، إذا ما قبلنا هذه الرواية على مضّض ، كان معنياً ؛ وهذه هي الوظيفة القديمة للشاعر اليوناني هومِر، إن الأشعار المنسوبة إلى هومِر الأسطوري، هي سلسلة من الأغنيات التي تغطي فترة

طويلة نسبياً ، نحو ثلاثة قرون (من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع ق م) ، وقد جمعت بقدرٍ كبير من العشوائية والاعتباط لانعدام أية مصادر تاريخية يمكن استخدامها للتحقق من صدقيتها ، وكان هناك على الدوام احتمال أنْ تكون الإلياذة والأوديسة لا من صنع شاعر واحد بل من صنع وتأليف شاعرين ، مع أن التقاليد الأدبية اليونانية درجت على نسبتهما إلى شاعر واحد خلّد حروب طروادة.

في هذا النطاق يورد ابن قتيبة والبغدادي أن الأعشى التاريخي مات في اليمامة ودفن في فناء منزله ، وهذا هو أعشى قيس ، ويُفهم من رواية يونس النحوي ، وهو عالّم ثقة نقل عنه البغدادي (1030 – 1093 هـ) أنّه سُئل : من أعزّ الناس ؟ . فقال:

لا أومئ إلى أحدِ بعينه ، ولكني أقول : امرؤ القيس إذا ركب، والنابغة إذا وهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب.

ما يهمنا من هذه الرواية ، الربط المحكم بين لقب الأعشى والطرب وهذا يعني أنّ صورة المغني، وبخلاف كل الصور الأخرى ، الأثيرة عند العرب، هي التي ميّزت الأعشى وظلت راسبة في ذاكرتهم .

3) بإجماع الموارد الإخبارية العربية والإسلامية فإن الأعشى (التاريخي) توفي في اليمامة ودفن في فناء منزله، وفي هذا النطاق يروي البغدادي في (خزانة الأدب) الرواية التالية:

حدّث أبو سليمان النَّوفلي، قال : أتيت اليمامة والياً فمررت (بمنفوحَة) وهي منزل الأعشى التي يقول فيها :

بشطِ منْفوحَةَ فالحاجِرِ .

فقلت : أهذه قرية الأعشى؟ . قالوا : نعم ، فقلت: فأين منزله؟. قالوا: ذاك، وأشاروا إليه ، قلت : فأين قبره؟، قالوا : بفناء منزله، فعَدلتُ إليه بالجيش فانتهيت إلى قبره

فإذا هو رطبٌ ، فقلت مالي أراه رطباً؟، فقالوا: إن الفتيان ينادمونه فيجعلون قبره مجلس رجل منهم؛ فإذا صارَ إليه القدح صَّبوه عليه لقوله:

أرجعُ إلى اليمامة فأشبع من الأطيبين: القمار والخمر.

وهذا هو صاحب القصيدة الشهيرة التي يقول مطلعها:

ودعْ هُرَيْرَة إن الركبَ مرتحلُ   وهل تطيق وداعاً أيها الرجلُ

مشكلة هذه الرواية تكمن هنا:

أ) إذا تقبّلنا فكرة أن الأعشى (التاريخي) دفن في اليمامة، وأن قبره ظل رطباً حتى وصول الوالي المسلم لأن الشبان (المسلمين) في اليمامة! كانوا يشربون الخمر ويصبّون بعض الأقداح على ترابه، فعلينا، في هذه الحالة، أنْ نرفض كل الروايات والأخبار التي زعمت أنه التقى النبي (ص) وامتدحه بقصيدة شهيرة وهي التي تقول:

ألم تغتمِض عيناك ليلةَ أرمدا   وعادك ما عادَ السليمَ المسَهّدا

وما ذاك من عشقِ النساء وإنما   تناسيتُ قبلَ النوم خُلّةٌ مَهْددا

ألاّ أيُهذا السائلي أين يمّمت   فإن لها في أهل يثرب موعدا

فإن تَسْألي عني فيا ربَّ سائلٍ   خَفّيٍ عن الأعشى به حيث أصعدا

إذ لا يمكن تخيّل إمكانية لأيّ نمط من التوافق أو الاندماج بين واقعة اللقاء فالمديح ، بكل سحرها وجاذبيتها وتأثيرها، واستمرار الشاعر على شرب الخمرة، بل وذهابه إلى اليمامة لكي يشبع من الأطيبين : القمار والخمر، ولذلك لا بد من الفصل بين الأعشى الميت في اليمامة، الجاهلي، شارب الخمر ولاعب القمار، والأعشى الآخر الذي ارتحل إلى يثرب للقاء النبي (ص) وهذا الأعشى على الأرجح هو الأعشى بن النباش من آل زرارة أشراف مكة، التميمي المسلم، الذي نسب إليه ابن هشام قصيدة في رثاء قتلى أُحد، وهو – برأينا – الأعشى الوحيد من بين جميع الشعراء الذين

حملوا هذا اللقب، مَنْ يمكن، دون تحرُّج، وضع اسمه على هذه القصيدة التي وضعت خطأً من جانب المستشرقين، ونقّاد الشعر القدامى، في ديوان أعشى قيس .

ب) واستطراداً في هذا التمييز بين أعشى اليمامة والأعشى بن النبّاش، يتوجّب مواصلة الفصل بين صاحب القبر وما يشاع عن عادة صبّ الخمرة على قبره، لأنهما، كما سوف نلاحظ، شخصان مختلفان أيضاً ، لنلاحظ قبل كل شيء ، أنّ قائمة الآمدي ونفطوْيه تشير إلى أعشى (ناسكٍ) متعبّد، عفيف اللسان، وحو حسب هذه المزاعم أعشى طرود (أنظر قائمة الآمدي) ، ومن غير شك فإن قبر الناسك كان مزاراً في اليمامة ، حين وصلها الوالي المسلم أبو سليمان النوفلي، وهذه هي دلالة وجود الفتيان عند القبر، كما هي دلالة زيارة الوالي له، أما عادة صب الخمر فيجب أنْ تُدرج في إطار طقوسيّة قديمة سابقة على الإسلام، ولعلها استمرت معه، وقوامها صبّ النبيذ أو الماء لأجل التبرك بالتراب الرطب، بما هو تجسيد رمزي لفكرة استمرار الحياة والخلود، ويبدو أن صورة الأعشى الآخر، شارب الخمرة، اختلطت بصورة الأعشى الناسك ، الذي كان مزاره يشهد طقوسية صبّ النبيذ، ومع الوقت تمَّ دمج الصورتين، فصار الناسك الميت في اليمامة هو نفسه شارب الخمرة .

ج) ولذلك لا بد من التساؤل عن سبب احتفاظ العرب بذكريات ومَرْويات عن قبر الأعشى الميت في اليمامة ، فيما لا توجد في المقابل، أية مَرْويات عن قبور الشعراء الآخرين الذين لم يُعرف لهم قبر ولا تاريخ؟، بكلام ثانٍ ، لماذا حاز هذا الأعشى، ما دام شارباً للخمرة ورافضاً لقبول الإسلام ديناً، وكان شخصاً عابثاً، على عناية العرب ثم المسلمين بقبره؟. ولماذا لا نعرف قبور امرئ القيس، وعبيد بن الأبرص ، وعنترة بن شدّاد وطرفة بن العبد؟.

هذا يعني أن صاحب القبر في اليمامة، الناسك المتعبد، الذي صار قبره مزاراً كما هو الحال حتى اليوم في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، كان رجلاً صالحاً أعمى لا

علاقة له بالشاعر الشهير في اليمامة ، ونحن نعلم – حتى اليوم – أن هناك مزارات لصالحين وعُبّاد لا يعرف العامة عنهم أي شيء تاريخي، ومع ذلك فهم يتبركون بقبورهم ويطلقون عليهم الأسماء والألقاب .

وإذا ما قبلنا إشارة الآمدي إلى وجود أعشى ناسك ، عرفته العرب باسم أعشى طرود، فإن هذا المزار سيكون هو ذاته مزار الشاعر الأعمى الأسطوري، الذي ألهب خيال القبائل العربية بأغانيه البطولية ، ولعّل قوة الاستذكار هي التي عملت، مع الوقت، على تخيّل وجوده شخصاً حقيقياً له قبر، فيما هو قبر رمزي لشاعرٍ مُغَنٍ سحر القبائل بغنائه.

د) حسب ابن قتيبة "الشعر والشعراء" فإن الأعشى التاريخي قصد النبي (ص) حين لاحت بشائر الإسلام ، وينقل عن هشام بن القاسم ، المُدّعى في بعض المصادر التاريخية العربية والإسلامية أنه كان علاّمة بأمر هذا الأعشى خَبَر وفادته على النبي (ص) في صلح الحديبية، لكن اللقاء لم يحدث إذْ اعترضه في الطريق سادة قريش وأشاعوا في قلبه الخوف من الإسلام. ومع ذلك يزعم أنه أذاع بين القبائل قصيدته في مديح النبي (ص) يقول ابن قتيبة:

وكان الأعشى جاهلياً قديماً وأدرك الإسلام آخر عمره ورحل إلى النبي (ص) في صلح الحديبية، فسأله أبو سفيان بن حرب عن وجهه الذي يريده فقال: أردت مُحمداً قال: إنه يُحرّم عليك الخمر والزنا والقمار، قال: أما الزنا فقد تركني ولم أتركه، وأما الخمر فقد قضيت منه وطراً ، وأما القمار فلعلي أصيب عنه عوضاً.

ويُفهم من هذه الرواية الضعيفة أن الأعشى، المغني، الجوّال، صاحب القصائد البطولية، هو شخص مُتَهتِكٌ ينغمس في قيمٍ أخرى، مناقضة لقيم الفروسية والغناء البطولي، وأنه كان على مقربةٍ من الإسلام لولا اعتراض قريشٍ طريقه، ولأسباب شتى، يصعب الاستطراد فيها، تبدو هذه الرواية من وضع الرواة المسلمين المتأخرين لأن المقصود من واقعة الالتحاق بالإسلام هذه إنما هو أعشى تميم الذي

كان فعلاً، في قلب معاركه الكبرى راثياً الأبطال الصرعى، أما الأعشى الآخر شارب الخمر والمولع بالنساء والقمار، فهو المُدّعى أنه أعشى بني مازن، وهو شاعر جاهلي مات قبل ظهور الإسلام.

هـ) لنعد إلى اليمامة، عن وجود قبر مزعوم للأعشى في اليمامة يشير إلى مروية تناقلها الإخباريون العرب تخصّ أعشى بني قيس، وليس أي أعشى آخر لأن هذا ينتسب إلى قبيلة بكر بن وائل التي عاشت في رقعة جغرافية تمتد من الجزيرة الفراتية (بلاد الشام) حتى اليمامة؛ وهي واحدة من القبائل البدوية الكبرى، وفي "الديوان : 34" يفخر هذا الأعشى ببداوته:

لسنا كمن جعلت إيادُ دارها   تكريت تنظر حبَّها أن يحصدا

جعل الإله طعامنا في مالنا   رزقاً تضمّنّهُ لنا لن يَنْفَدا

مثل الهضابِ جزارةً لسيوفنا   فإذا تُراع فإنها لن تُطردا

ضمنت لنا أعجازهن قدورنا   وضروعهن لنا الصريح الأجردا

هذا الأعشى، الذي يعيبُ على إياد اشتغالها في الزراعة، ويفخر ببداوته وبكثرة إبل قبيلته: يصعب تخيّله شاعراً مُتهتّكاً أو ناسكاً أو باحثاً عن المال عند النجاشي في الحبشة أو عند كسرى في فارس، كما يصعب قبول صوره الأخرى، وفي المقابل يمكن الافتراض أنه قد يكون عاد لكي يموت في موطن قبيلته القديم، اليمامة، في إطار الحنين المفرط للبدوي إلى موطن الطفولة.

هؤلاء سبعة عشر أعشى فَمن صاحب الديوان والمُعَلّقة فيهم؟.

السمكة والقلم : نون القرآنية

(نون والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمة ربكَ بمجنون. وإنَ لك لأجراً غير ممنون) سورة القلم (1-3) .

(فأصْبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذْ نادى وهو مكظوم. لولا أنْ تداركه نعمة من ربه لنبذ بالعراء وهو مذموم فاجتباه ربَّه فجعله من الصالحين) سورة القلم (48 – 50)

1) مدخل

أستلهم الإغريق، في وقت ما، من تاريخهم القديم، بحسب ما يقول هِرُدُت، عقيدة من عقائد الفينيقيين وعقائد السومريين في بلاد ما بين النهرين كذلك (تولّت، في الواقع، شرحها الألواح والمُصوّرات الفنية) تتأسسُ على الفكرة التالية: إن الإنسان الأول كان سمكة ، ولذا ظهرت في المُعتقدات اليونانية، وبقوة، أسطورة الإنسان، السمكة (أوانيس)، وفي رسم آخر للاسم : (إوْ – أنس)؛ وهذا الاسم له صلة حميمة بالمعبود العربي الجنوبي: عميانس (عمْ أنس) الذي سجل ابن الكلبي اسمه في قائمة أصنام العرب ومعبوداتها.

واستناداً إلى هِرُدُت، فإن الإغريق كانوا يعتقدون أن الإنسان – السمكة هذا، جاء من الخليج (العربي) حاملاً معه الحضارة إلى اليابسة ، إن قراءة السورة القرآنية ، وآية (نون والقلم) من منظور جديد ، يُعيد وضعها في إطارها المناسب خارج السياق الفقهي التقليدي ، سيكون ممكناً من خلال تفكيك الأساطير العربية وإعادة شَبْكها مع الأفكار المحورية في العقائد القديمة.

لقد تَمحْوَرت أهم أفكار السومريين عن أصولهم وأنسابهم في الفكرة ذاتها: فهم من نسل هذا الإنسان، السمكة القادم من الخليج إلى العراق القديم، ولكنه يُدعى (بدلاً من : إوْ – أنس: إنْكي. وهذا الاسم يشترك مع نظيره الإغريقي الفينيقي، في وجود حرف النون في أصل الاسم.

كان الإله إنْكي الإله المحلّي لمدينة أور التي تقع على ضفاف خور متفرع من الخليج العربي، وكما تخبرنا الوثائق والسِّجلاَّت السومرية، فإن أور كانت أول مستوطنة في العراق القديم يسكنها الإنسان جنوبيّ بابل ، وقد عُدَّت من المدن

الخمس الأولى التي وجدت بعد الطوفان، حسب معتقدات السومريين؛ وهذا ما يُلمح برأينا إلى موجة بشرية كبرى مهاجرة اتجهت من مكان ما عبر البحر صوب بلاد ما بين النهرين إلى اليابسة.

تعني كلمة (حت) في اللغة المصرية: سمكة، ومكافئها العربي هو: حوت وحتى اليوم يطلق أهل الخليج العربي على السمكة اسم حوت، بيد أن العلاقة بين الاسم (حت) والإله المصري (تحوت) ، تبدو من المنظور الأسطوري أوثق من مجرد التماثل الصوتي بين الحروف؛ وهذا ما سوف نراه فيما بعد حين نحلّل أسطورة الإله مُثلّث العظمة تحوت، الذي استعاره اليونانيون وسمّوه: هرمس، وكانا معاً ، أي : تحوت وهرمس، إلهين للحكمة في مصر القديمة وأثينا.

أطلق اليونانيون على تحوت المصري اسم هرمس نسبة إلى مكان عبادته التي كانت مزدهرة في مصر، في المكان الصخري المرتفع الذي سماه اليونانيون باسم هرموبولس، والتي نرى أنها اشتقاق من الجذر: هرم (وفي العربية الأولى: إرم، بمعنى الحجارة الصخرية. طِبقاً للمُعتقدات المصرية القديمة، كان تحوت في أصله البعيد إلهاً للقمر أنبثق من رأس إله الصحراء سث، ونحن نعلم أنَّ الإله سث، وعند العرب القدماء شيت ، وهو ابن لآدم، كان معبوداً صحراوياً جلبه الهكسوس إلى مصر في حقبة الاجتياح الشهيرة في التاريخ باسم حقبة ملوك الرعاة، في عام (1720 ق م) تقريباً ، وكان رمزاً للظلام .

تقول الأساطير المصرية : إن الإله تحوت انبثق من رأس سث ، ورمزياً انبثاق القمر من رأس الظلام، وهذه صورة رعوية تقليدية للجماعات الصحراوية المهاجمة، ولذلك أطلق المصريون على تحوت لقب : سيد الزمان حيث توصل الإنسان، بفضل هذا البزوغ الرمزي للإله، إلى حساب الزمن عبر مراقبة الدورة القمرية، يظهر تحوت في المصوّرات المصرية في هيئة رجل فوق رأسه طير، وقد أمسك بالقلم، كما أنَّ تحوت يُدعى في الوثائق المصرية بـ (ربّ النور).

تردّدت في أرجاء الإسلام المكيّ، قبل انتصاره اللامع وبعده، مباشرة، أصدار العقيدة القديمة عن إله الحكمة الأولى الذي جلب الحضارة من قلب المُخاطرة الكبرى: اجتياز البحر أو الصحراء والعبور من العالم غير العضوي إلى العالم العضويّ ، من الظلام إلى النور، ومن الهجرة إلى الاستقرار، وتجلّى هذا الصدى العميق والوجدانيّ ، مع نزول آية (نون والقلم وما يسطرون) المكيّة من سورة القلم، إذْ انغمس الفقهاء المسلمون في جدال فقهيّ صاخب حول تأويل الآية، إن العودة إلى هذه النقاشات الخصْبَة والذكية، تبرهن على أن المتساجلين كانوا يحضرون بنباهة نادرة، جميع موضوعات النقاش في نقطة مركزية: تأويل كلمة (نون) وهل تنصرف إلى معنى السمكة والحوت أم لا؟ .

إننا نعلم من تاريخ أديان مصر القديمة ومعتقداتها، إن الإله تحوت المُماثل في مبناه ومعناه، للكلمة العربية حوت، بمعنى: سمكة، كان كبير آلهة مصر ومعبودها الأعظم، وقد دُعيَ بالإله المُثّلث العظمة، لأنه إله الحكمة والكتابة والفلك ولنلاحظ، هنا، التوافق المُنَمّق والمثير للدهشة بين صورة الهرم المصري مكان عبادة تحوت، وكونه إلهاً مُثلّث العظمة ، فإذا كان الإغريق، كما يقول هِرُدُت، استعاروا معبوداتهم الكبرى من مصر، عن طريق الفينيقيين، فإن العرب الذين جلبوا هذه المعبودات، أصلاً ، إلى مصر في الحقبة الهكسوسية ، عملوا على استردادها مع حملة الترجمة الكبرى لكنوز المعرفة اليونانية في عصر المأمون (170 – 218 هـ / 786 – 833 م) ؛ ولكنهم وفي إطار هذه الاستعادة، قاموا بتحويل هرمس الإله المُثلّث العظمة اليوناني، إلى أخنوخ الذي صار اسمه يكتب في الروايات الإخبارية وكتب الفقه الإسلامي على أنه أخنوخ (خنوخ)، وفي الآن ذاته صار المسلمون يكتبون اسم أخنوخ هذا على أنه النبيّ إدريس ، على هذا النحو تمَّ دمج ثلاث صور في صورة واحدة، لكن هذا الدمج الذي يبدو بريئاً يُخفي في الواقع استعادة غير واعية للصورة القديمة: الإله تحوت.

ما من قارئ للإخباريات وكتب الفقه إلاّ وتساءل عن السّر وراء كتابة المسلمين لاسم النبي إدريس على هذا النحو: إدريس هو (أخنوخ) ، وهو هرمس، وفي تأويلهم لاسم إدريس ، يجمع الفقهاء على أنه سُمي إدريس لأنه كان كثير الدرس مُستغرقاً في طلب العلم، وبذا تتمُّ المُطابقة مرة أخرى بين الاسم، وفكرة وجود إله قديم للكتابة والحكمة والعلم، وهي صفات تجمع كلَّ التنويعات الأخرى : أخنوخ ، إدريس ، هرمس، تحوت ، نون ، ثم ، كما سنرى ، نوح، ويونان ، ويونس ، وهذه بكل جلاء صفات مُتوزعة على ثلاثة تصوّرات كبرى للإله، أي إنه إله مُثلَّث القوة والعظمة. إن عظمته تكمن في العلم والكتابة والحكمة التي تشكّل امتيازه المُفارق، ومن هذه المادة بَزَغ الَتْثليْث المسيحيّ في صورة الإله؛ ومنها سوف يتسرب إلى العقيدة الإسلامية مع المذهب الشيعي، الذي عرف التثليث في أجلى صوره الشعبية، عبر تصعيد صورة الإمام علي بن أبي طالب جزءاً عضوياً من عقيدة التوحيد.

هذا هو الإطار العمومي، ولكن المُكَثّف، لوجود أخنوخ التوراتي (أي : إدريس في الصور الفقهية الإسلامية، الذي هو هرمس أيضاً). وهذا هو المسار التطوري في شخصيته التي انتقلت بإيقاع مُتكرر من سومر في هيئة شخصية أسطورية لإله الماء: إنكي ، وبالتوازي مع الصورة المصرية لتحوت (حوت) فالإغريق مع هرمس، فالعرب مع (نون)، وأخيراً مع الإسلام في صورة نبيّ يُدعى إدريس .

إذا ركّزنا عملنا على كشف الصلة بين جذر الاسم السومري (إن) و(نون) وهما بمعنىً واحد : سمكة / حوت، فإن هذا المحور لن يتجاوز كثيراً جوهر التصوّرات البدْئية الأولى عن إله الماء القديم، كما تشكّلت في وعي الجماعات السومرية والمصرية ، إن المقطع الأول من الاسم السومري ، البابلي : "عن – كي) (إ نْ) وهو عن الماء ، يشير إلى تطور الجذر (إ نْ) باتجاه الجذر العربي (ن) والذي رفع النصُّ القرآني من درجة مهابته وقدسيّته بربطه مباشرة بالعلم والكتابة والحكمة في آية (نون والقلم). لكن الاسم الأصلي : إنْ – كي، يشير إلى إله عَدّته الثقافات

القديمة في بلاد ما بين النهرين بالتعاقب، إلهاً شديد القوة والجبروت؛ فهو الإنسان الأول المُتَصوّر على هيئة سمكة (السمكة الأولى) والذي خرج من الماء ، مُجتازاً الأهوال والمخاطر حاملاً إلى اليابسة هديته الكبرى: الكتابة والمعرفة.

يتحدّث رقيْم طينيّ من عصر فجر التاريخ (سومر) عن كائن هو خليط من السمكة والإنسان يُدعى : (أو – أنس) خرج إلى اليابسة بعد أن اجتاز أهوال البحر، حاملاً الحضارة. وفي هذا السياق يلفت الانتباه في الاسم السومري، والذي يُدعى عند الإغريق أيضاً (أو – أنس) ذلك التطابق المثير بين كونه إنساناً في هيئة سمكة ، ومبنى الكلمة في العربية (أنس) وهي الجذر الأصلي لكلمة إنسان، وبرأينا أن اسم يونس النبيّ في التقاليد الفقهية والإخبارية العربية، جاء من أصل هذه المادة، والتي جاء منها، في التوراة ، اسم (يونان ، وفي "العبرية" "يونه" وهما معاً خرجا من الماء بمعجزة. لقد اجتازا الأهوال وعبرا البحر ليصلا إلى اليابسة أخيراً مع الهدية: الرسالة الدينية.

من المهم أن نلاحظ في هذا الإطار العمومي والمُكَثّف، أن الثموديّين عرفوا الإله (نون) وعبدوه ورسموا اسمه على النحو ذاته في النصّ القرآني أي : (نون)؛ وقد لاحظ ف. برندي "تاريخ ثمود : 57" أن هذه القبيلة ارتبط طعامها بعبادة الإله نون، وذلك ما يكشف عن حقيقة موطنهم القديم قرب سواحل البحر الأحمر في الجزيرة العربية إذْ أمكن العثور على رسوم فوق الصخور لسفن ثمودية، كان رجال القبيلة يستخدمونها في عبور البحر للتجارة ما يدعم الحقيقة الأثارية القائلة: إن الثموديين عاشوا فعلاً ، في وقت ما، على ثروات البحر الأحمر، وحصلوا منه على طعامهم الرئيس. . وما يؤكد ذلك عثور العلماء في المعابر الثمودية على عظام الأسماك بما يشير إلى دخولها طعاماً طقوسياً يتصل بعبادة النون، وهو كما قلنا من معبودات ثمود بكلام آخر، جمعت القبيلة بين نمطين من الحياة التقليدية: البداوة بكل ما تعنيه من شظف العيش والترحال والهجرة والتنقل بحثاً عن الطعام،

والاستقرار عند السواحل، إن هذا وحده ما يُفسر لنا المثل العربي الغريب (كَمَنْ يجمع بين الضبّ والنون)، والذي بدا عصياً على الفهم منذ الجاهلية، والضبّ هو الدويبة الصغيرة الصحراوية التي كانت من طعام القبائل، مثل الحشرات والنباتات البرية التي دخلت في مائدة الطعام في عصر المجاعة، هذا المثل القديم يمكن رَدّه وفهم مضمونه إذا ما قمنا بربطه مع عصر المجاعة الكبرى، والتي تسميها التوراة بمجاعة أرض كنعان فيما تسميها الإخباريات العربية: مجاعة مكة، عندما اضطرت القبائل إلى تناول الحشرات والنباتات الوحشية والبرية؟ وهذا واضح من التشريعات التوراتية المبكرة، التي شرّعت تناول بعض أنواع الحشرات وعدّتها جزءاً من مائدة الطعام.

يبدي برندن دهشته من الرسوم الصخرية التي تركها الثموديون قائلاً : "إن هذه المهمة، أي وجود سفن للصيد، لا يمكن أنْ تتفق مع حالة البدو الرُحّل" ، وهذا صحيح تماماً، ذلك أن الجميع بين التنقّل الدائم بحثاً عن الطعام، وسفن الصيد التي تتطلب استقراراً ، يبدو أمراً مستحيلاً ، بل وغير مفهوم لقرّاء التاريخ ، ولكن هذا سيكون مفهوماً تماماً إذا ما نُظر إليه من زاوية أخرى : إن الجمع بين نمطين من الطعام ، يؤكد بصورة لا لبس فيها حدود وظرف الجماعات المتتالية التي أصابت الجزيرة العربية وأرغمت القبائل على التفتيش عن مصادر جديدة للبقاء على قيد الحياة ؛ وفي هذا الإطار لعبت السمكة ، في مائدة طعام الجماعات الجائعة دوراً طقوسياً ، وأصبح (نون) معبوداً ، طوطماً ، عند القبائل العربية الأولى ، ثم ليتحول فيما بعد ومع ظهور المسيحية إلى شَعيْرَة دينية هي أساس من أساسات عقيدة الخلاص ، وهذا ما يفسر لنا على أكمل وجه رمزية العشاء الأخير في المسيحية حيث دخلت السمكة في المائدة لتطعم آلاف الجائعين ، على هذا النحو استردت القبائل ذكرى الفناء الأسطوري .

يستخلص برندن من التدقيق في الأسماء الثمودية للرجال : حوت ، سمكة ، اعتقاداً يقول بوجود علاقة من نوع ما ، بين سفن الصيد وظهور السمكة في مائدة طعام القبائل ، ولكنه لم يذهب خطوة أبعد على طريق استخلاص نتائج ذات قيمة حقيقية ، كما لم ينتبه إلى أن هذه الأسماء لم تظهر في الواقع إلاّ بعد وقت طويل من تخطّي القبائل مرحلة المجاعة الكبرى حيث أصبحت آنئذ جزءاً من نظام ثقافي متكامل تلعب فيه عبادة الإله (نون) دوراً محورياً في فكرة الخلاص البشري من العذاب والهلاك ، لقد جاء الإله – المُخلّص ، من البحر حاملاً الهدية ، مثل موسى ، ونوح ، ويونس، ويونان ، مُجتازاً الأهوال والمصاعب ، من أجل خلاص شعبه الذي كان بانتظار الهدية.

إن تفكيك فكرة المُخلّص التوراتية تتطلب إعادة تشريح مجمل أساطير الإله (نون) التي بَزَغت منها ، وتطورت في سياقها شخصية موسى نفسه، كما تتطلب عودة مُنظّمة ومدروسة بعناية للنصوص الإخبارية العربية التي تنطوي على معرفة من نوع ما، بالمصادر المسكوت عنها في أصل هذه العقيدة القديمة من عقائد العرب ، لقد وَرَدت في كتب الإخباريين والمُفسرين الإسلاميين، إشارات وتفصيلات لا حصر لها، تدور، إجمالاً ، في إطار فهم الآية القرآنية : (نون والقلم وما يسطرون) قد تكفي الإشارة إلى بعضها؛ مثلاً : الطبري في "تاريخ 1 : 259" ، الثعالبي في (عرائس المجالس 149 : 287) ، إن الأمر الهام للغاية في سياق قراءة سورة القلم يكمن في الربط الوثيق بين الدلالات ، وفي مقاربة أفكار المُفسرين الإسلاميين لكلمة (نون)، يقول النصّ القرآني (فأصبرْ لحكم رَّبك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم) سورة القلم (47 – 48) .

إنَّ العلاقة الصريحة التي يُقيمها النص القرآني بين وجود يونس في بطن الحوت، ومباشرة بعد آية (نون والقلم وما يسطرون) وفكرة الخلاص، تُلمح إلى أن المقصود بـ (نون) على وجه التحديد، الإحالة على فكرة وجود إله الكتابة العربي القديم، الذي

خرج من البحر بعد أن صارع أهواله وتغلّب عليها ليوصل الهدية ، وفي هذا المنحى من الإحالة يمكن للمرء أنْ يجد رابطة وثيقة بين مروية التوراة عن إلقاء موسى الطفل في النهر، وصراعه ضده، ثم الخروج وتقديم الشريعة، بوصفه استطراداً مُنَمقاً للفكرة ذاتها (وليس استلهاماً كما يُزعم لأسطورة سرجون الأول الذي يقول عن نفسه أيضاً إن أمه الكاهنة ألقت به في النهر.

وفي الاتجاه نفسه يمكن تطوير هذه الإحالة من خلال رؤية المغزى الرمزي في طقوسية المعمودية المسيحية وإلقاء الطفل في الماء، بوصفها شعيرة دينية تنتمي إلى النسيج ذاته : الرمي في النهر واجتيازه لإيصال الهدية فيما بعد.

والمثير أن اللغة القبطية (نمط من المصرية القديمة) تسجّل الاسم نفسه في صورة نون وهو كتلة الماء الأزلية، تماماً كما في الأكدية (نونو) بمعنى السمكة وكتلة الماء.

روى ابن عباس أسطورة نون على هذا النحو:

إن الله أول ما خلق، خلق القلم ثم خلق النون، ثم بسط الأرض .

لقد تجادل الفقهاء طويلاً حول معنى الكلمة، وذهب بعضهم إلى تفسيرها على أنها الدواة ، بما أن القلم يسبقها في الخلق، وهذا ما فعله علي فهمي خشيم الذي يفترض وجود صلة بينها وبين كلمة مصرية وأخرى عربية تؤديان إلى معنى دواة، إن ابن عباس ، في تأويله لاسم قريش ومصدره يقدم تصوراً متسقاً مع الفكرة الآنفة،. ففي رأيه أن اسم قريش مشتق من كلمة (قرش) وهي السمكة، وليس من القروش بمعنى النقود والتجارة أو التجمع إذْ كان يُزعم أن اسم القبيلة له صلة بالتقّرش بمعنى التجمع في مكان ، لكننا نرى ، استناداً إلى ابن عباس ، أن للاسم صلة حميمة بوجود معبود كبير للجماعات الجائعة ، ولا شك أن تأكيد ابن عباس على أن اسم القبيلة له علاقة بسمكة القرش ، فضلاً على تأكيده أن النون هو السمكة / الحوت

، وأنه أول مخلوق في الأرض، يوطد مثل هذا التصّور: نون هو الحوت (بكلام آخر : هو تحوت إله المعرفة وهو الإنسان الأول السمكة الأولى) .

الآن ما الرابطة الخفيَّة التي تجمع بين القلم والسمكة طبقاً للخطاب القرآني؟.

إذا ما عدنا إلى الوراء قليلاً وقرأنا الأساطير المؤسسة فسوف نلاحظ ما يلي : إن التلازم في الخلق لا يبدو مفهوماً أو منطقياً من دون رؤية الفكرة الأولى التي تشكلت في العقائد القديمة عن إله المعرفة ، لقد كان الإنسان الأول خليطاً من إنسان وسمكة هو (ن) وكان عليه أنْ يواجه أهوال الطوفان والبحر وأنْ يبلغ اليابسة بسفينته، تماماً كما فعل نوح ويونس ويونان، وأنْ يوصل الرسالة؛ أي القلم (الشريعة الدينية والحكمة) ، إن القصة القرآنية عن التهام الحوت ليونس حيث مكث في جوفه ثلاثة أيام ، قبل أنْ يُلقي به أخيراً عند اليابسة ، هي ذاتها القصة القديمة عن وصول نوح إلى اليابسة وإنقاذه البشرية من الفناء حين حمل معه الكائنات، وهي نفسها مروية التوراة عن يونان (يونه) ولنلاحظ الجذر (نون) في أسماء نوح، يونس ، يونه. لقد أنقذت السفينة ، الحوت ، البشرية وأوصلتها إلى الشاطئ؛ وفي هذا المحتوى الرمزي تجلّت ، وعلى أكمل وجه، الفكرة القرآنية عن إنقاذ الحوت يونس، ففي النصّ القرآني لم يفترس الحوت النبيّ، بل : ألقمه ، أي أخفاه داخل أحشائه ليوصله إلى اليابسة ، إن هذا البعد الرمزيّ للصراع ينطوي هو الآخر على إحالة إلى نمط عيش الجماعات العربية الأولى في مرحلة ما بعد الطوفان الأسطوري عندما دمّرت الآلهة كل الموجودات ، وأصبح الإنسان مُرغماً على الدخول في عالم لا عضويّ ، مُجدب وقاحط ومُحطم، منتظراً الخلاص ، ولذا تبدو التسمية القرآنية ليونس بأنه (ذا النون) مثيرة من حيث دلالاتها . . قال تعإلى : (وذا النون إذْ ذهبَ مُغاضباً) (الانبياء 87) ، كل هذه الروابط الوثيقة بين المعبود ونمط الحياة والصراعات المأساوية العنيفة والتماثلات اللغوية والسلوكية للأبطال ، يمكنها أنْ تكون مفهومة في إطار أساطير الماء والحكمة والفُلك في الثقافات القديمة .

في هذا المنحى الموازي من التحليل المُتَطلّب نستطيع قراءة الآية القرآنية (نون والقلم وما يسطرون) بأنّ المقصود بها الإشارة إلى تجلٍ من تجلّيات إله المعرفة والحكمة والكتابة– مثلث العظمة – العربي القديم؛ وهذا ما يفصح عنه الرابط الوثيق بين الاسم (نون) والقلم رمزاً لهذه المعرفة.

إذا ما انتقلنا ، خطوةً أخرى ، إلى الأمام، صوب فحص واستقصاء التجلّيات التالية، فإننا سنجد (ن) هذا في صورة نوح الذي تسجّله جميع المرويات بوصفه نبياً ، إذْ خرج أيضاً من قلب الغَمْر والطوفان الكوني وصارع البحر وانتصر عليه، وحمل البشرية إلى اليابسة ووهبها الهدية: العلم ، هذا التوافق بين صورتي البطلين والإلهين القديمين نوح و(ن) يتخطى التماثل اللغوي في الجذر الواحد (ن) إلى تأسيس تناظرٍ في شكل الصراع ضدّ البحر (الغمر، الطوفان) ومقاصده ، فإذا كان (ن) وهب البشرية المعرفة ورمزها الكتابة، فإنَّ نوح وهبها العلم، أي : صناعة الفُلْك ، وطبعاً فقد اقترنت فكرة وجود المعرفة الأولى للبشرية، بوجود تلازم تام بين ثلاثة مستويات: الحكمة والمعرفة والكتابة. ولذا صوَرت الأسطورة العربية القديمة، ثم الإسلامية ، أخنوخ على أنّه عالم في الأفلاك، أي : النجوم والكواكب، وجعلته قوائم الأنساب التورانيّة والعربية – والإسلامية، جدّاً أعلى لنوح .

ولكن: لماذا اقترنت أسطورة نوح الدينية بصناعة الفُلْك فيما اقترن اسم أخنوخ بعلم الفَلَكَ ؟ ، وما الذي يجمع بين الفُلك بمعنى سفينة، والفَلَك بمعنى الكواكب والنجوم والكون؟.

لقد تجادل الفقهاء المسلمون طويلاً ، مع الإسلام المبكر، حول هذا التماثل في المبنى والمعنى لكلمة (فُلك فَلَك) وأثار انتباههم ذلك حتى رأينا ابن منظور "لسان العرب، مادة فَلَك" يدمج بين الكلمتين في معنى واحد جرياً على مذهب قديم للعرب، لأن الفَلَك هو الموج، إذا ماجَ في البحر فاضطرب؛ ومثله الفَلَك بمعنى دوران السماء، وهو اسم للدوران خاصة، كما في قراءة الزّجاج لقوله تعالى : (كلٌ في فَلَكٍ

يسبحون) (سورة الأنبياء 33) ، ومن هذا المعنى اشتق العرب وصفاً للأرض المستديرة فقالوا : الفَلَك: قِطعٌ من الأرض تستدير وترتفع عمّا حولها الواحدة فَلَكةٌ ، وهذه دخلت في الاستعمال اليومي في العامية العراقية لوصف ساحات المرور في الشوارع ، إنّ تشبيه الكون في صورة بحر هائلٍ ، وفي التوراة يصبح الكون غمْراً ، يؤدي إلى عد النجوم والكواكب سفناً يتدافع بها الموج ، ومن قلب هذا الموج المضطرب المتلاطم، خرج (ن) ونوح وأوصلا الهدية إلى اليابسة .

وشأن كل صور وتجلّيات الآلهة القديمة فقد تشظّت صورة الإله (ن) القديم، حيث أمكن لها، فيما بعد، أنْ تحلَّ وفي مختلف المراحل والعصور، وتبعاً لتطور الوعي الإنساني، في صيغ وأسماء وأساطير ومرويات محليّة، قبائلية، تحمل المعنى ذاته. وهذا ما سنبرهن عليه حين نُعيد ربط الأسماء والتصورات بعضها ببعض: (ن) ونوح وأخنوخ (إدريس) ، ويونس (يونان) وهرمس، بوصفها تطويراً لمرويات أقدم عن (أو – أنس) أو الإنسان، السمكة ، السومري، و(أوانيس) الإغريقي، و (نو – نو) الأكدي، وتحوت المصري (حوت = سمكة) .

يتضمن سفر أخنوخ الذي لا وجود له في كتاب اليهودية المُقدَّس، بل هو موجود ، فقط، في النسخة الشعبية من التوراة والمعروفة عند الدارسين بـ (الأبوكريفا) وهي النسخة التي يُعتقد على نطاق واسع أنها كُتبت، في أحسن التقديرات نحو عام (100 م)، بقايا أسطورة يبدو أنها من أصل عربي قديم، لطالما تردّدت في كتب الإخباريّين العرب، وقد سجّلها ياقوت الحموي، مباشرة، من أفواه سكان جزيرة (قيس) البحرانية، وهي ميناء مزدهر في العصر القديم، تدور حول زواج حدث ذات يوم بعيد ونجم عنه ظهور نسل من الجبابرة الذين نقلوا حضارتهم ، عبر البحر، إلى شعوب اليابسة .

تقول الأسطورة ، إنّ "بنات الناس الحسناوات تزوّجنَ من أبناء الله" وإثر ذلك ظهر شعب عملاق هاجر عبر جزيرة كيش / قيس، حاملاً معه حضارته.

إنّ الفكرة المركزية في مروية ياقوت تدور في النطاق ذاته: وجود هجرة جماعية عبر البحر، أوصلت إلى اليابسة الهدية المنتظرة التي هي الحضارة ، وهذا ما سيقودنا إلى إمعان فكر متأن في الغنى المفرط لهذه الأسطورة، التي تردُّ أصل الحضارة الأولى في اليابسة إلى البحر، انطلاقاً من هذه النقطة الجذّابة، المتواترة في المرويات؛ يمكن إعادة تقويم جذرية لمفهومنا عن الطوفان، وخروج نوح سالماً ومنْ معه من كائنات وموجودات، إلى اليابسة لينشِئ سلالة بشرية جديدة، ذلك أنّ فكرة الإنسان / السمكة ، الخارج من الماء هي في أساس المعتقد الإنساني القائل بحدوث طوفان كوني ظهر الوجود على إثره. وفي القرآن: "وجعلنا من الماء كل شيء حي" سورة الأنبياء (30). كل شيء حي، إذن، وطبقاً لهذا المعتقد، ينتسب إلى الماء، أي إلى كتلة الماء الأزلية (نونو) التي صوّرتها الأساطير السومرية على أنها مصدر الخلق الأول، حيث خرج الإنسان / السمكة (أو – أنس) تماماً كما خرج نوح.

لمّا كانت معجزة نوح هي صناعة الفُلْك (السفينة) التي حملته ومعه كل المخلوقات إلى اليابسة ، فقدُ صِوّر جدّه الأعلى أخنوخ على أنه إله الأفلاك، أي : العالِم بالنجوم والكواكب في التراث الإسلامي. يقول أبن هشام : "أخنوخ وهو إدريس النبيّ، فيما يزعمون، والله أعلم. وكان أول بني آدم أعطيَ النبوة وخطَّ بالقلم" "السيرة : 1 :5" . بينما يقول فقيه من الفقهاء الإسلاميين المتأخرين هو الإمام محمد بن يوسف الصالحيّ الشاميّ (942 م) في : "سيرة خير العباد، على جريّ عادة أئمة المسلمين 1 : 377" .

> روى المُسْتَدرك بسندٍ واءٍ عن وهب بن، منّبه، رحمه الله تعالى أنه سُئل عن إدريس فقال : هو جدُّ أبي نوح وقيل : جدّ نوح ، وقال الحاكم في المُستَدْرك : وأكثر الصحابة ، قالوا ، إن نوحاً قبل إدريس، سُمّيَ إدريس لكثرة ما كان يدرس من كتب الله وسنن

الإسلام وهو أول من خاط الثياب ولبسها وكانوا من قبل يلبسون الجلود، وإدريس بالسريانية خنوخ، ومعناه كثير العبادة وكان أول من أخبر عن علم الهيئة والحساب وأحكام النجوم.

يضع نصّ الصالحي التماثل بين إدريس وأخنوخ في صلب النقاش حول الفكرة الجوهرية في هذه الأساطير، أي : التناظر بين تصّور العرب القدماء للكون بوصفه غمراً تسبح فيه النجوم والكواكب ، وتصّورهم للعالم، أيّ: الحياة الدنيا بلغة الفقهاء ، بما هو نتاج طوفان؛ ولنلاحظ التماثل في اللغة العربية بين كلمة فَلَك بمعنى سفينة، والفُلكْ بمعنى الفضاء الكوني، على هذا النحو يصبح إدريس ، أي إله القلم والمعرفة (أي تحوت، وهرمس) أباً أعلى لبطل الطوفان الأسطوري الذي أنقذ البشرية، في هذا الإطار جعل الإغريق من هرمس إلهاً للفلك والنجوم وصار في المُعتقدات اليونانية المبكرة كبير الآلهة، تماماً كما هو الحال مع تحوت الإله المُثلث العظمة، فهل كل هذه الشخصيات هي– في الواقع– شخصية واحدة، كانت في الأصل نتاج تصوّرات مشتركة لشعوب البحر الأبيض المتوسط للكون والخلق والعالم؟. يفترض ابن العبري "تاريخ مختصر الدول: 90" أن الذي خلق علم الفلك بعد الطوفان هو قينان بن أرفخشذ. بيد أننا لا نعرف شيئاً عن هذه الشخصية الأسطورية. أما ابن الأثير "الكامل: ط: لايدن: 1: 33" فيرى أن النبي إدريس هو نفسه أخنوخ بن يارد بن مهلئيل ، وأنه أول من خطَّ بالقلم وأول من نظر في علم النجوم والحساب، وحكماء اليونان يسمّونه هرمس الحكيم وهو عظيم عندهم.

إن عبارة ابن الأثير ، التي لطالما تكرّرت في كتب وأحاديث الفقهاء المسلمين القدماء والمعاصرين، والقائلة: إن إدريس أول مَنْ خطَّ بالقلم، تحيلنا إلى منطوق الآية الكريمة (نون والقلم) بما أن إدريس هو نفسه عند العرب أخنوخ، وفي الآن ذاته هو هرمس الإغريقي، وهذا بدوره ، كما رأينا، هو تحوت المصري، وكل هذه الشخصيات تنتسبُ ، في النهاية، إلى صورة (إن – كي) السومري.

من قلب هذه الصورة المُتَشْظية، ستظهر مروية النبي يونان (< يونه >) في (التوراة)، والتي صارت في التراث الإسلامي: قصة النبيّ يونس، وسيقوم الرواة المسلمون برواياتها، كما لو كانت تكراراً على نحوٍ ما، لأسطورة نوح؛ فهما خرجا من البحر أو الغَمْر الكوني، وكلاهما قام بقهر البحر والانتصار عليه، وكلاهما انقذته سمكة / حوت وأوصلته إلى الشاطئ ، إن رمزيّة السفينة والحوت في هذه الأساطير، والتي يشترك في صنعها أبطال يحملون جذر الاسم نفسه (نون) قابلة لأن تُضاهي تلقائياً بالصورة القديمة للمعبود السومري، الأكدي: نون، وهو كتلة الماء الأزلية ، عبر هذه الرمزية الشفافة والقابلة للاختراق للسفينة والحوت، ينتقل الأبطال الأسطوريون وهم قابعون في جوفها، في مواجهة دامية مشحونة بالعذاب ولكن بتصميم لا يعرف الكلل من أجل الوصول إلى البشر الخائبين والمُحطَّمين، من أجل إنقاذهم وتخليصهم من الشقاء ، هذا هو الإيقاع الداخلي الذي ينظّم عمل النصوص، ويشدّ وحداتها الرمزية إلى فكرة مركزية واحدة: الرغبة في قهر الطوفان والتغلّب عليه بما هو رمز لقوة غاشمة ، والأمر المؤكد أن هذه الأساطير هي من رواية شعب بحريّ عاش بعمق وجداني تجربة تاريخية مع الهجرات البحرية وفي الواقع فإن العرب بصعوبة يتذكرون، أنهم شعب بحريّ ، في الأصل، قبل أنْ تتغلب البداوة في صورتها النمطية السائدة، على صورتهم القديمة والأصلية ، بيد أن العودة المُنَظّمة والمُحترسة لكل المرويات العربية التي رأت أن العرب كشعب بحريّ عاش على طول سواحل البحر الأحمر والمتوسط الجنوبي، ستكشف عن هذا الجانب المنسيّ من الصورة البدوية النمطية. . إن التكرار المُثير للجذر الأحادي في أسماء الأبطال، يُنبئ ، على أكمل وجه، بأن هؤلاء الأبطال الذين يسافرون عبر البحر في سفن وحيتان، ويُصارعون من أجل البشر وبالنيابة عنهم ومن أجل خلاصهم، هم بطل واحد في صور مُتَشظّية؛ البطل الذي يتعيّن عليه أنْ يوصل الرسالة إلى الشاطئ: أي أنْ يوصلُ الحضارة إلى الجماعة التي تعيش هاجس انتظارها، وفي النهاية ، فإن هذا البطل الإلهيّ هو الإله نفسه، الخفيّ والكليّ

الجبروت، القوي والممُتَلك للحكمة الأزلية والمعرفة، والذي "علمَّ بالقلم علّم الإنسان ما لا يعلم) (سورة العلق 4–5) وهذا هو الإله (نون) .

إن الكيفية التي اخترقت فيها هذه الثقافة القديمة والراسبة، حاجز قوائم الإنساب الشفاف والنموذجي، حيث يصبح الأبطال من شجرة أنساب واحدة، بل وأن تجمعهم قرابات دموية مشتركة ، وبعضهم إما هو أبٌ لآخر، أو هو أبنه المباشر أو حفيده، كما رأينا من حالة نوح وإدريس، تشير في مضمونها السهل إلى فكرة أنساب الآلهة كما تخيلها العرب وطورها الإغريق بفضل الشعب الفينيقيّ.

فسّر ابن عباس (رضي الله عنه) آية (فنادى في الظلمات) (سورة الأنبياء 87) في إطار السرد القرآني لقصة يونس، أنَّ المقصود بها (ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة بطن الحوت) : (الثعلبي "عرائس المجالس: 410") وهو تأويل شديد الذكاء والدقة والشفافية، يماثل فيه ابن عباس بين صور الظلام في سياق الصراع مع البحر؛ فهي ظلمات متراكبة خرج منها يونس منتصراً ، هذه المماهاة في التأويل الفقهي، بين ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السفينة، الحوت، تدعم التصوّر المحوريّ للعقائد القديمة عن انبثاق النور من رأس الظلام، تماماً كما تخيّل المصريون القدماء انبثاق تحوت من رأس ست، بوصفه إلهاً قمرياً .

لقد رأى الإسلام نفسه انبثاقاً للنور من الظلمة، وخاطب العرب بهذه الفكرة ورسّخها، وبذا وضع نفسه في قلب السياق الثقافي الراسب والمستمر، كذلك، في وعي الجماعة العربية للعالم والكون ولوجودها، لقد كان الإسلام تجسيداً حياً لهذه الولادة الرمزية للنور.

إن عقيدة الصراع ضد البحر أو الطوفان كما عبرّت عنها أقدم أسطورة تصلنا من سومر : صراع الكتلة الأزلية (إن – كي) ضد تيامات ، بتدبير من الإله أيا، هي المفتاح الحقيقي لفهم جذريّ وخلاّق لما يُعَدُّ في التوراة، حادثاً تاريخياً ودينياً ، تعني: شقّ البحر وعبور بني إسرائيل في أثناء خروجهم من مصر. إن ما يُدعى بمعجزة

شقّ البحر وعبور بني إسرائيل، يجب أنْ يُنظر إليها من هذا المنظور؛ فهي تكرّرُ الصورة ذاتها لصراع البطل ضد البحر أو الطوفان، من أجل أنْ يوصل الجماعة البشرية إلى الشاطئ.

من وجهة نظر هذا الكتاب، فإن خروج بني إسرائيل ليس واقعة تاريخية، كما أنه ليس حادثاً دينياً ، وليس ثمة أي أساس ، في أي مرحلة أو حقبة من تاريخ هذه الجماعة ، يمكن أنْ يؤيد وقوع مثل هذا الحدث؛ ومن الأجدى ، لفهم صحيح ومُتَطلب يفي بالحاجة، وضعه في إطار الهجرات الكبرى للقبائل، أي: خروجها من أوطانها (وفي حالة بني إسرائيل يمكن للمرء أنْ يلاحظ الدمج بين مرويتين: إحداهما تتصل بحادث خروج الهكسوس من مصر، أي حادث طرد الجماعات البدوية العربية الأولى، وهو واقعة تاريخية صحيحة تخصُّ جميع الجماعات البائدة ومنها العماليق . وبني إسرائيل ، والثانية : تتصل بمرويات الهجرة والترحال والبحث عن المُخلّص).

إن مروية التوراة الأسطورية عن معجزة موسى وشقّ البحر، وهي مروية محورية في سفر الخروج (13 : 17 – 14: 3) ذات صلة حميمة بعقيدة الصراع ضد البحر، التي وصلتها الجماعات العربية الأولى عندما كانت جماعات بحرية أنزاحت تدريجياً باتجاه الصحراء، ومن الواضح أن رواية عن البحر والصراع ضده، لا يمكن أنْ تروى إلاّ من جانب جماعة بحرية عاشت بالقرب منه ، بهذه الحال، فإن مروية سفر الخروج هي من بقايا تلك الذكرى الدفينة للقبائل البائدة، التي نسيت ماضيها البحري، وعاشت بداوتها بعمق.

إن سفر يونان، يتألف ، من حيث بنيته السردية، من ثلاث وحدات إنشائية (مقاطع) مرَكبّة؛ سعى سارد النص من خلالها إلى تأسيس وحدة سردية، قابلة لأنْ تروى كحكاية عن الصراع المرير ضد البحر، بما هو ذكرى دفينة . . من الناحية التقنية ، وفي إطار تحليل أدبيّ للنصّ ، فإن التقطيع لا غرض له سوى الإبقاء على

المتَلقي مشدوداً إلى الفكرة المحورية، وهي صراع النبي ضد طغيان البحر وجبروته، تحدّيه ثم الانتصار عليه، وهكذا ، فإن مُتلقي النصّ ينتقل بين الوحدات الثلاث، عازماً على ملاحقة تطورات الصراع وتتبّع أثرها، منغمساً في الأجواء ذاتها لمعمعان الأشتباك مع أمواج البحر الصاخبة وحيواناته الشريرة ، وهنا لا بد من بعض الملاحظات: إن بطل السفر التوراتي يُدعى يونان وهو في القرآن يونس، ولكن مبنى الاسم يشير إلى أنه لا ينتسب إلى بني إسرائيل، ولأن يونان من الأنبياء الثانويين في التوراة، ويأتي ترتيبه من حيث تسلسل الأنبياء في أسفل القائمة، بل ويُعدُّ من أنبياء بني إسرائيل المتأخرين قبل ظهور المسيحية، فإنه من الممكن البرهنة على أنه لا وجود حقيقياً له، وظهوره في المرويات التوراتية إنما يتصل بروايات القبائل والجماعات القديمة للصراع ذاته ضد البحر. . إن قراءة النص العبري سوف تكشف عن بعض الحقائق من بينها أن البطل من مقاطعة بحرية ، وهذا هو النص الوحيد في التوراة، الذي بدور في أجواء مختلفة ومغايرة، وربما متناقضة، مع أجواء البداوة المألوفة فيها، وقد انتقل بطل السفر من اليابسة إلى البحر من أجل إبلاغ رسالة.

من الصعب في الواقع تقبل فكرة وجود نبي متأخر ومن مقاطعة بحرية لا وجود لها في خرائط العالم القديم، يصبح نبياً لجماعة من الأسباط المهاجرة في عصر أوشكت فيه المسيحية على البزوغ ديانةً كبرى من رحم التجربة التاريخية للجماعة ذاتها، مع ما رافق هذا التحول العالمي من ازدهار في مدنيات كبرى يونانية ورومانية، بل إن الاسم يونان يتضمن إشارة من نوع ما إلى أصدائه عميقاً في أرجاء الجزيرة العربية مع دخول القبائل العربية طرفاً في هذا الصراع لصالح فارس.

يتكرر في السرد التوراتي للسفر الرقم (3)، وفضلاً على أن السفر مؤلف من ثلاثة مقاطع، فهناك الرحلة التي تتطلب ثلاثة أيام للوصول إلى اليابسة ، إن لهذا الرقم قيمة رمزية سوف نلاحظ صلتها بالأسرار المسيحية؛ وأبعد من ذلك بالهرمسية، بما أن هرمس هو إله مثلث العظمة، تماماً مثل أخنوخ وتحوت، وللرقم هذا، كذلك صلة

من نوع ما بالهرم المصري وشكله المثلث، وفي القرون الوسطى انتشرت حمى الأهرام المصرية وأسرارها، وأصيبت أورّوبا بهوس البحث عن مغزى الرقم ثلاثة هذا وصلته بالهرم المصري، حتى رأينا الحركة الماسونية وهي تستخدم في طقوسها وشعاراتها الشكل المثلث وصورة الهرم.

من حيث الإنشاء واللغة ، فإن السِفر يعود إلى ما يُعرف بالحقبة (الكلاسيكية) لـ "العبرية"، وبعض محققي التوراة يرى أن هذا السِفر قد يكون كُتب في ما يُعرف بعصر الجلاء عن بابل، ولكن لنلاحظ أن مادته الأصلية تعود إلى العقائد القديمة، وأياً يكن الأمر فإن السِفر، من المنظور المقترح، هنا، هو رواية متأخرة لحكاية قديمة لا علاقة لها بأيّ حدث تاريخي أو ديني: إنها حكاية عن الصراع الرمزي ضد البحر وكائناته الشريرة، حيث ينتصر المُخلّص أخيراً ويقوم بإيصال الرسالة إلى اليابسة.

يبدأ المقطع الأول من السِفْر عندما يسمع يونان كلمة الرب: قُمْ انطلق إلى نينوى المدينة العظيمة وناد عليها بأن شرها قد صعد، لكن يونان يحاول التملص من هذه المهمة، فيهرب من وجه الربّ باتجاه مدينة تُدعى ترشيش (وترشيش هذه حسب "ياقوت الحمويّ 2 :26" هي الاسم اليوناني لمدينة تونس، وعند صاحب "الروض المعطار : 144" هي مكان عبادة مسيحي قديم).

ومن الواضح ان اسم المدينة التي هرب نحوها النبيّ يونان، له صلة باليونانيين ومستوطناتهم القديمة في سواحل البحر الأبيض المتوسط، ومنها دويلة قرطاجنة التي تحدَّت روما، من الناحية المنطقية، والأساطير بطبيعة جهازها السردي تقوم بتهشيم كل تسلسل منطقي للأحداث، فإن الهروب إلى ترشيش اليونانية – الرومانية لا يقود إلى نينوى في العراق.

وجد يونان أثناء هروبه وتملّصه من المهمة التي دعا إليها الرب، سفينة متجهة نحو ترشيش عبر يافا. إن اسم يافا، المدينة الفلسطينية، يجب ألاّ يخدعنا، بأن مكان

الانطلاق المقصود هو فلسطين لأن الأمر عندئذ سيخرج عن كل منطق جغرافي في تسلسل الأحداث، عن كاتب السِفْر في عصر الجلاء عن بابل، يقوم بدمج تقليدي ومألوف بين الذكريات الشخصية والوقائع التي يقوم بروايتها، وحين صعد يونان إلى السفينة هبّت رياح عاصفة في البحر فأشرفت السفينة على الغرق: فخاف الملاّحون وصرخوا كلٌّ إلى إله.

أما يونان فكان على العكس من الجميع، مستغرقاً في النوم داخل السفينة "في جوف السفينة". ولذا نشأ اعتقاد عند البحّارة، مفاده أن السخط الإلهي عليهم قد يكون مصدره إنسان دنس. . وهكذا راحوا يفتشون حتى وجدوه نائماً في جوف السفينة، سأله رئيس البحّارة عن سّر استغراقه في النوم فيما السفينة تُطوح بها الرياح؟. ويبدو أن يونان أضطر إلى الكشف عن سّر هروبه، ولذا قرر البحّارة إجراء قرعة لإلقاء الحمولات الزائدة والمسافرين الخُطاة في البحر، وفعلاً تمَّ رمي يونان في البحر بعد إجراء القرعة ولكن بناء على رغبته؟.

خذوني وألقوني إلى البحر فيسكن عنكم، فإني عالم أن هذه العاصفة العظيمة إنما حلّت بكم بسببي.

التفسير الوحيد المقبول لنا، نحن متلقي النص، لرغبة يونان الفارّ من وجه الرَّبّ ، رافضاً حمل الرسالة: أنْ يُلقى به إلى البحر من أجل وقف ثورته الغاشمة؛ يقع في المنطقة المسكوت عنها في النصوص الدينية: منازلة البحر والصراع ضده، في المقطع التالي من المروية التوراتية يبتلع الحوت، الرجلَ الذي جاء لمصارعة البحر:

فأعدَّ الرَبُّ حوتاً عظيماً لابتلاع يونان كان يونان في جوف الحوت، ثلاثة أيام وثلاث ليال. فصلى يونان إلى إلهه من جوف الحوت. بعد ذلك يأمر الرّب، الحوت أن يقذف يونان إلى اليابسة ليسافر إلى نينوى.

من السهل أن تنسبَ وجود اسم نينوى في هذه الحكاية إلى مرحلة السبي البابلي، حيث تمَّ تجميع أسرى القبائل المتمردة على الإمبراطورية الآشورية في هذا المكان

كما يتضح من نصوص التوراة، ومن ثمَّ فقد جرى دمج ذكريات السبي داخل النسيج السردي لمروية الصراع من البحر؛ بيد أنه من المهم رؤية المغزى الأسطوري لا الجغرافي، فمصارعة البحر لا يعني مقاتلة وحوشه الشريرة وحسب، وإنما أيضاً دخول حيواناته الأليفة من أجل إنقاذ الإنسان، برأينا أن هذا السِفْر يدور حول ثلاثة موضوعات كبرى ضمن محور واحد هو عقيدة اجتياز البحر أو عبور الماء نحو اليابسة، (كما في مروية التوراة عن عبور يعقوب مخاضة يبوق).

1) صراع البحر واليابسة، وهي المادة الأصلية لفكرة الطوفان، فالوصول إلى اليابسة يعني الوصول إلى الاستقرار، وهي فكرة في صلب تطلع القبائل المهاجرة التي تعيش خطر الفناء جرّاء الترحال والتفتت والتوّزع في أفرادها وممتلكاتها، إن بلوغ اليابسة والانتصار على البحر، وقهره، يعني الاستقرار، أي: الحضارة، بما هي خلاصة المكوث في الأرض، بهذا المعنى، فإن صورة الحوت تتماهى مع صورة السفينة وسلةً لبلوغ اليابسة.

2) صراع الإنسان وحوش البحر، إذا تصوّرنا الحوت الذي ابتلع بطل السِفْر التوراتي (يونه، ويونس في الموروث الإسلامي، والسين في يونس لاحقة يونانية واصل الاسم: يون) في هيئة دلفين وديع، أي سمكة ضخمة ولكن طيّبة، فإن بُعداً رمزياً هاماً سوف يبزغ أمامنا، فالدلفين هو المقابل البريء للوياثان، وحش البحر، كما لاحظ ذلك تورتروب فراي في "نظرية الأساطير : 46 : 49".

في هذا التقابل النموذجيّ بين الدلْفين الوديع والطّيب، وكائنات البحر الشريرة والمتوحشة؛ فإن فكرة إنقاذ الإنسان وتخليصه من قبل حوت بريء (أي دلفين في هيئة سمكة ضخمة) تشير إلى نمطٍ قديم من الصراعات الأولى التي خاضها

الإنسان، يلاحظ تورتروب فراي أن تواضع الدلّفين وخضوعه، يجعلان منه حيواناً أليفاً أي طوطماً، إن لهذا الطوطم صلة عضوية بجوهر الصراع بين العقم والخصب فكائنات البحر المتوحشة هي التعبير الرمزي عن العقم والجدب، في أحشاء البحر، بينما تجسّد الحيوانات الأليفة والطيبة رمزية الخصب؛ أي رمزية (نون) القديمة بما أن الحوت هو سمكة ضخمة، كبيرة وطيّبة. إننا نعلم من تاريخ الجماعات الأولى، ومنها القبائل العربية على امتداد سواحل البحر الأحمر، مثل ثمود، أنها عاشت في حقب المجاعات المتتالية التي ضربت الجزيرة العربية، على ثروة البحر من الأسماك، بهذا المعنى يصبح (نون) مُقابلاً بريئاً لوحش البحر في العقائد الفينيقية: بوسيدون؛ وهو الوحش البحري ذاته الذي كان محور الأساطير اليونانية، لقد شكَّك هِرُدُت بأن الإله البحري بوسيدون جاء من الخارج، أي من مكان ما، بينما افترض استرابون أن له صلة بالخليج العربي؛ وبذا أيضاً نكون مرة أخرى، ووجهاً لوجه، أمام الفكرة ذاتها: صراع الخصب ضد عقم البحر.

بمحافظته على يونان (يونس) وحمايته له، يكون الدلْفين أو الحوت أو النون، قد مكَّن البطل من أنْ يسافر عبر البحر ليصارع العُقم ويقهره ويزيل عن المدينة الخطر المُحْدق بها، وأنْ يوصل الرسالة الإلهية كذلك ، على هذا النحو يسافر الأبطال، في السرد الأسطورين إلى مدن الوحوش لقتلها لأن مهمتهم المقدسة هي أنْ يصرعوا الشرّ والعقم والعنف الذي يهدد المدن، وفي الرموز المسيحية المبكرة يتجلّى هذا المعنى بعمق نادر: إن معجزة المسكتين اللتين أغاثتا المسيح وتلامذته الجياع، عندما كان عددهم نحو خمسة آلاف، هي التجسيد الرمزي لفكرة الخلاص المسيحي، ولذلك ليس دون معنى، في هذا الإطار، أن المسيح أختار أتباعه المخلصين من بين صيادي السمك.

بقي أنْ نلاحظ، أخيراً ، أن المصريين القدماء عبدوا منذ العصر الهكسوسي معبوداً يُدعى: سبك ، الذي يعني في اللغة المصرية : سمك.

3) إيصال الرسالة عبر البحر إلى اليابسة، إن نصّ سِفر يونان يكشف عن الكيفية التي جرت فيها المهمة ، إنها ذات طابع قدري يستحيل الإفلات منه إذ كان يونان هارباً من وجه البحر لجسامة المهمة، أي مصارعة وحوش البحر، وفي القرآن : (وذا النون إذ ذهب مُغاضباً) بيد أن الرجل الذي كان هارباً أو مُغاضباً سرعان ما ذهب بنفسه، في سياق هروبه ، نحو السفينة، أي : نحو البحر.

هذا المنحى القدري الذي لا يبدو منسجماً من الناحية المظهرية، هو لُبّ الفكرة وجوهرها، فالصراع ضد العقم هو الرسالة الإلهية، إن الكلمة القرآنية (التْقَمهُ) (سورة الصافات : 142) في وصف سلوك الحوت، تعبر بدقة مذهلة عن حقيقة التماهي الأسطوري بين الإنسان وطوطمه ؛ فهو لم يبتلعه، بل أبقاه في فمه، ثم قذفه نحو الشاطئ ، وهذه بكل جلاء الصورة النموذجية للولادة من الفم، أي ولادة الكلمة، وفي القرآن يولد المسيح (المُخلص نفسه) الولادة ذاته من الفم لأنه كان كلمة : (بكلمة منه اسمه المسيح) (سورة آل عمران: 45) .

أي إن الله ابتدأ أمره بكلمة، وفي القرآن أيضاً فإن الله ألقى إلى مريم بكلمة ثم كّون الكلمة بشراً ، وقد أجمع الفقهاء على أن المقصود بالكلمة هنا: المولود على هذا النحو ولد الإنسان من الغمْر أو البحر أو الكتلة الأزلية من أجل أنْ يوصل الرسالة إلى اليابسة، إن الصورة الرمزية للحوت وهو يقذف بيونس أو يونان، من فمه إلى اليابسة، هي صورة الولادة الرمزية ذاتها من الفم ، إنه أيضاً كلمة، وفي هذا الفضاء الرحب من الدلالات، يمكن للمرء أنْ يرى معنى هذه الكلمة حين يتذكر أن تحوت كان إله الحكمة .

الهوامش

1) في الروايات العربية القديمة والتوراة فإن قدمة هو ابن إسماعيل الذي يُعّد أباً لكل العرب، ولذا فإن أصل الاسم قَدُس أو قَدَموس هو قدمة والسين في آخر الاسم لاحقة يونانية. "انظر: قوائم الأنساب العربية عند الفاكهي والأزرقي" وفي التوراة: (سفر التكوين).

2) وهذا ما يحيلنا إلى الآية القرآنية عن صفة البقرة التي طلب إلى بني إسرائيل تقديمها قرباناً .

3) سورة النحر (24).

4) نقلاً عن الآمدي في "المؤتلف والمختلف" و"خزانة الأدب" للبغدادي، هناك سبعة عشر شاعراً قديماً يحملون اسم الأعشى منهم "الأعشى" الأخير (الجاهلي) وهو شخصية تاريخية مؤكدة.

5) برأينا أن اسم نيزوس يخفي اشتقاقاً لاسم النضيرة قام به سارد النّص العربي.

6) وحتى اليوم يصف العرب كل رجل خائن بأنه أبو رغال.

7) أنظر معالجتنا هذه المروية العربية القديمة في كتابنا "النار والصولجان، رياض الريّس للنشر".

8) تدور هذه الأسطورة الشهيرة في الأدب اليوناني في نطاق فكرة قتل الأب، أو قرينه. وفي حالة مينوس الملك فإن عشيق ابنته لا يقوم بقتله بل بقتل الوحش (البديل الرمزي للأب والملك)، بينما تركّز الأسطورة، من جانبٍ ثانٍ، على مسألة خيانة البنت والدها، أيْ: التفريط بصلات الرحم.

9) الكوفة حالياً، في العراق.

10) سورة التحريم (5).

11) قال الزجّاج، وفق "لسان العرب" : السائحون في قول أهل التفسير واللغة جميعاً: الصائمون، وقال: ومذهب الحسن أنهم الذين يصومون الفرض؛ وقيل: إنهم الذين يديمون الصيام وهو مما في الكتب الإول.

12) التوبة (2).

13) وقيل: إنما قيل للصائم (سائح) لأن الذي يسيح متعبداً ولا زاد معه، إنما يطعم إذا وجد الزاد وسئل ابن عباس (رضي الله عنه) عن السائحين فقال: الصائمون (لسان العرب).

14) يقول ابن الكلبي، حسب نص الطبري: "إن قصيراً، هذا، كان أوّل من عمل الغرائر" . وسوف نرى فيما بعد، كيف ينسج ابن الكلبي أخباره من الأساطير).

15) وحتى اليوم لا نزال نستعمل، في كلامنا اليومي، كلمة بُثْتْ الكدية الأصل، ثم الآرامية بمعنى: رديء، فاسد، شرير. يقول أحدنا: فلان بشت).

16) تأسست الحيرة قديماً وعرفت جيداً في عصر نارام سين الأكدي (2223 – 2270 ق م).

17) سورة طه (20).

18) "ويمنت وإعرابه وطودم وتهتم" حسب نصّ النقش المعروف باسم (Philby 227) والذي عثر عليه فيلبي في منطقة مأسل الجمح.

19) وحتى اليوم يوجد في اليمن مكان يدلّ عليه بقوة هو درب أسعد الكامل.

20) سلسلة مرويات الطبري التي قمنا ونقوم بمعالجتها: أسطورة الحضر، جزاء سنّمار، جذيمة.

21) في المصادر اليونانية هي (Discurides).

22) طه باقر "ملحمة غلغامش . بغداد، ص 48".

23) هامش المحقق "يقول: يريد، والله أعلم، ما كان من استحلال قريش القتال فيها"، وبرأينا فإن تأويل المحقق للنص المضطرب زاده غموضاً.

24) "تاريخ اليعقوبي"، وابن قتيبة "في الشعر والشعراء، والأصفهاني "الأغاني"، وابن الأثير "الكامل" ، وياقوت الحموي "معجم البلدان" .

25) أي : حبيس السجن.

26) سورة الفاتحة (2).

27) يرد الاسم في صيغته هذه في الملاحم والأساطير السومرية كإله للحبوب (Apachnan) ولذلك فمن المحتمل أنْ تكون هناك صلة ما بين الإله السومري ولقب الملك الهكسوسي.

28) لنلاحظ أن امرأ القيس مضى إلى بيزنطة ووقع في غرام ابنة الإمبراطور.

29) وفي أسطورة امرئ القيس نجده يحارب ليخلّص زوجه هند من خاطفيها.

30) "الديوان : 118".

الفهارس

أ

ب

ثبت جغرافي